

الليبراليون الجدد

خليفة بن بطاح الخزي

الأوائل للطباعة والنشر

الليبراليون الجُدد



الطبعة الأولى
١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

رقم الإيداع
٢٠١١/٩٦٦٢م

دار الأوائل - للطباعة والنشر
الجيزة - القاهرة

الليبراليون الجدد

خليفة بن بطاح الخزي

الأوائل – للطباعة والنشر
الجيزة - القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى كل مسلمٍ ومسلمة يهمّهم الثبات على دينهم في وجه العواصف والفتن والتغيرات ...

إلى كل حائر مضطرب لا يجد الاستقرار إلى نفسه سبيلًا ...

أهدي هذا العمل المتواضع.

وأرجو الله أن ينفع به وأن لا يحرمنا أجره.

خليفة بن بطاح الخزي

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، ونصلي ونسلم على رسول الله محمد بن عبدالله ﷺ، وبعد:

فإن خير الهدي هدي رسول الله ﷺ، الذي تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وخير الكلام كلام الله الذي من تمسك به هدي إلى الطريق المستقيم، وخير الفهم فهم خير القرون سلفنا الصالح، الذين كانوا أشد الناس إخلاصًا وأعظمهم إيمانًا وأقربهم إلى رسول الله ﷺ زمانًا وهديًا واتباعًا، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدين الأربعة، الذين أمرنا الرسول ﷺ بالتمسك بهديهم وسنتهم، «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**».

وقد أخبرنا عليه الصلاة والسلام، أن الأمة ستفترق من بعده، إلى «**ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة**»، فلما سئل عن هذه الفرقة الناجية، أجاب بأنها «**من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي**»، وهو حديث صحيح، يجب الاحتجاج به، ولا مطعن في إسناده، والواقع يؤيده، وهو خبر الصادق المصدوق، فلا مجال للجدال في دلالته وصدقه وانطباقه على الواقع، ولكن البعض قد ضاق صدرًا بهذا الحديث، فحاول التهوين من شأنه، ثم أفرغه من مضمونه زعمًا بأن هذا أدعى للحفاظ على «وحدة الأمة»، وهذا وأمثاله يعيشون في الأوهام، فينكرون واقع الأمة وافتراقها بل واحترابها، بل إن الدماء التي أريقت بين هذه الأمة، - ربما - كانت أكثر بكثير من الدماء التي أراقها أعداؤها، والتاريخ خير شاهد، والسعي إلى وحدة الأمة لا يكون بإنكار الواقع والقفز عليه، بل بالاعتراف به والسعي لإزالة هذا الخلاف، - ويستحيل ذلك -، و«**لا يزالون مختلفين**»،

فيبقى الحل هو التمسك بالمثال الأصلي للإسلام في عهد النبوة والخلافة الراشدة، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والنصح للأمة وتذكيرها بأن هذا هو الحل لكل اختلاف وتفرق، والثبات على الحق بأدلته وعدم النظر إلى من هلك، ومحاولة التبرير له والبحث له عن الأعذار، هذا هو الحل الواقعي الممكن لهذه المشكلة، وما عدا ذلك فهو عبث وإضاعة للوقت والجهد.

وقد صدقت الأيام والليالي خبر رسول الله ﷺ ، الذي لا ينطق عن الهوى، فبدأت الفرق بالظهور حتى في زمن الخلافة الراشدة، وإن كانت محدودة جدًا، فظهر الخوارج في زمن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم ازدادوا وضوحًا في زمن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الذي قاتلهم بعد أن أقام عليهم الحجة والبرهان، وبعد أن سفكوا الدم الحرام، وخرجوا على جماعة المسلمين، وظهرت الرافضة في زمن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الذي أحرقهم بالنار وطاردهم وضيق عليهم، ثم تتابع ظهور الفرق: المرجئة الجهمية المعتزلة - الأشاعرة وغيرها، وتشعبت هذه الفرق من داخلها، ولعن بعضها بعضًا وبدع وكفر بعضها بعضًا، وبقي الحق واضحًا «**محجة بيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك**»، وظل علماء الإسلام ينافحون عن الحق ويوضحونه، ويبينون ضلال من ضل من هذه الفرق بالحجج العقلية والنقلية، ويدعون الناس إلى سلوك طريق الحق والتمسك به، وترك بنيات الطريق، واستمروا على ذلك المنوال في كل زمان ومكان، فلم يخل زمان أو مكان من قائل بالحق وداع إليه موضح له، فما أعظم نعمة الله علينا بهم، وما أعظم أثرهم على الناس، وما أقبح أثر الناس فيهم.

وفي زماننا هذا كثرت الأهواء والانحرافات والبدع والضلالات، التي أضيفت إلى البدع السابقة والفرق المنحرفة التاريخية، مستمدة منها كثيرًا من الضلالات مضيفة إليها أهواء وانحرافات جديدة تختص بهذا الزمان، الذي غلبت فيه الأمم الغربية الكافرة، وتمكنت فيه من رقاب الأمة، وحاولت خلال القرنين الماضيين التأثير على الأمة بشتى

السبل والطرق: التنصير والإخراج من الدين صراحة، أو التأثير الفكري والعقدي الذي يهز ثقة المسلم بدينه وأمته ويجعله مسخًا لا تعرف له سبيلًا، أو الإفساد الأخلاقي الذي عمت سبله وكثرت وسائله، أو هذه الوسائل كلها مجتمعة، وتمكن هؤلاء الأعداء - مع الأسف- من التأثير على أجيال متعددة من الأمة في أماكن متعددة، ولا ينكر تأثير هؤلاء إلا جاهل أو خائن للأمة يريد أن يضلها عن سواء السبيل ويخدعها عن واقعها المؤلم، أو مندمج في هذا التأثر معجب به ويرى أنه الحق والصواب، ويدعو الناس إليه بكل سبيل ممكن، ويسفه رأي من يكشف عواره ويبين انحرافه.

ولقد أخبرنا رسول الله ﷺ الصادق المصدوق، عن قوم «من بني جلدتنا ويتكلمون بلغتنا دعاة على أبواب جهنم من أجابهم قذفوه فيها»، فرأينا أجيالًا من الكتاب والمثقفين - زعموا -، يدعون الأمة إلى سلوك طرق الغرب وأساليبه في الحياة، ولو كان الأمر يقتصر على بعض العلمانيين الصرحاء كطه حسين وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وغيرهم، لكان الأمر مفهومًا لا غرابة فيه، لكن أن يدعو الناس إلى الضلال شيخ معمم يزعم الإصلاح، بل يصل إلى منصب شيخ الأزهر فهذه هي الكارثة، فرأينا رفاعة رافع الطهطاوي ومحمد عبده والأفغاني وعلي عبد الرازق وغيرهم، يرفعون راية الإصلاح كما يزعمون، ويدعون الأمة إلى طرق ومسالك تؤدي إلى ضياع الأمة وإضعاف مقاومتها للعدو الغازي المحتل، بل تؤدي إلى ضياع دين الأمة واستبداله بفكر الغرب وسلوكيات الغرب، فأصبحوا عونًا على أمتهم وأداة في يد الأعداء يفكك بها مقاومة الأمة واستعصائها على العدو المسيطر، كنا نقرأ عن هؤلاء وهؤلاء ونعجب غاية العجب، ونسأل الله الحفظ والسلامة.

ثم يأتي جيل جديد من هؤلاء المتلبسين بالدين، ويرثون فكر السابقين ويروجون له ويدعون إليه، ويبنون عليه البنايات الفكرية الخطيرة التي تؤدي إلى العلمنة بشكل أو بآخر، فظهر أمثال أحمد كمال أبو المجد وفهمي هويدي ومحمد عمارة وطارق البشري

ومحمد سليم العوا وغيرهم، ولن أذكر نصر أبو زيد ومحمد سعيد العشماوي وجمال البنا وأحمد صبحي منصور وحسن حنفي وأمثالهم، لأن انحرافهم وصل إلى مرحلة الزندقة والردة عن دين الله، بل أذكر هؤلاء السابقين لهم، لأن لديهم عواطف إسلامية وغيرة دينية ولكنها مشوبة بهذه الوراثة لذلك الفكر السالف الذكر، ولم يقصر كثير من الباحثين في كشف فكر هؤلاء والتحذير منه، كالأستاذ محمد الناصر، والشيخ صالح آل الشيخ، وغيرهم ممن ندم على رده عليهم، فلذلك لن نشير إليه.

ومن خلال المتابعة للإعلام المحلي لاسيما الصحف، ومنذ زمن ليس بالقصير، رأيت هذا الفكر الملبس المضلل، يظهر في هذه البلاد الطاهرة امتدادًا لكل الانحرافات السابقة وتجاوزًا لها، ومن أشخاص أكثرهم من أهل هذه البلاد، وأكثرهم - إن لم يكن كلهم - كانوا في مرحلة من مراحل حياتهم من أصحاب التوجهات الإسلامية، سواء كانت سلفية أو جهادية أو إخوانية، أو متقلبة بين هذه الاتجاهات وغيرها.

ثم رأيت هذا الأمر يتفاقم ويتطور، ويشكل مدرسة متكاملة لا تترك أمرًا ولا شأنًا من شؤون الدين صغيرًا أو كبيرًا إلا دخلت فيه، وأدلت فيه برأيها، الذي يغلب عليه الضلال والانحراف عن منهج السلف الصالح، لذلك كله رأيت التوجه لرصد هذا التيار، وتتبع ما ينشرون من كتب ومقالات في الصحافة، وفي الشبكة العنكبوتية، وفي برامج القنوات الفضائية، فلما فرزت هذه المقالات وجمعت الكلام إلى نظائره، هالني مدى الانحراف وكمه، فواصلت السير في رصد هذه الظاهرة وتتبعها، ثم في تصنيف أفكارهم في أبواب ومحاور أكثر دقة، ثم بدأت الكتابة في محورين اثنين من محاور البحث وهما:

١- نظرتهم إلى التغيير ومنهجهم فيه.

٢- بعض الانحرافات العقدية الخطيرة.

وقد استطعت حصر ما أمكن من أقوالهم حول هذين المحورين وضمها إلى بعضها، ففاجأتني كثرة الأقوال وطولها وصعوبة الاختيار منها، فاضطررت إلى الإطالة في النقل، لأن الهدف هو كشف فكر هؤلاء وانحرافهم وطريقة تفكيرهم، واجتزاء النصوص قد يمنع الوصول إلى هذا الهدف، ولم أطل كثيرًا في الرد على أفكار هؤلاء وانحرافاتهم لأن هذا له مجال آخر، ثم إن آراءهم في الغالب واضحة الانحراف والضلال، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأما القول الباطل فإذا بين فبيانه يظهر فساده حتى يقال: كيف اشتبه هذا على أحد..»، فاعتمدت على وعي القارئ في معرفة خطر هذه الآراء وزيغها وزيفها، لاسيما أن قراء مثل هذه البحوث هم - في الغالب - من النخبة المثقفة، والشباب المطلع القادر على التمييز بين الحق والباطل.

ولعل أهم ما توصلت إليه من خلال متابعة هذا الأمر، والمنهج الذي سرت عليه في هذا البحث، هو:

❁ خطورة الانحراف الذي وصلوا إليه سواء من خلال الكيف أو من خلال الكم، فسنرى كثرة الأقوال في الأمر الواحد من الشخص الواحد، وسنرى كثرة الأشخاص الذين خاضوا في هذا الأمر بعينه، وسنرى مدى الانحراف الذي وصلوا إليه في كثير من الأمور، وسنفاجأ بالجرأة التي وصلوا إليها، والتي تجاوزوا فيها أصحاب الفكر العلماني الصريح.

❁ ولعل الأمر السابق يجعلنا في حيرة من تسمية هؤلاء، لأن الأمور وصلت إلى الدعوة إلى العلمانية الصريحة، وإلى التنوير الغربي بكافة أبعاده، فهل هم عصرانيون؟ أم تنويريون؟ أم عقلانيون؟ أم علمانيون؟ أم معتزلة جدد؟ أم ليبراليون؟، لا أكتم القارئ أني في بداية اشتغالي بهذا الأمر، كنت أصنفهم من الإسلاميين الذين زلت بهم الأقدام هنا وهناك، ولكن مع اتضاح الأمور وانكشاف المواقف ومرور الزمن، تغيرت النظرة فوصلت الأمور بأكثرهم إلى العلمانية الصريحة، بل وصلت لدى بعضهم إلى إنكار الأديان

ودين الإسلام خاصة، أو التسوية بين الأديان والقول بنسبية الحق، ووصل الأمر لدى بعضهم إلى الشك الوجودي كما أسموه، وهو الشك بوجود الخالق جَلَّوَعَلَا، ولعل هذا كله يبرر الحيرة في التسمية، فالتسمية بالعصرانيين فيها نوع ثناء عليهم وغمز من خصومهم، وكذلك تسميتهم بالتنويريين أو العقلانيين، وإن أسميتهم بالمعتزلة الجدد، فقد تجاوزوا المعتزلة بمراحل، فهل ينطبق عليهم أنهم ليبراليون أو علمانيون؟، هذا هو الأقرب وإن كانت فيهم بقايا من اتجاههم السابق، وهذا أمر طبيعي، فحتى العلمانيين الصرحاء لا يمكن أن ينفكوا تمامًا عن محيطهم إلا بعض الملاحدة الحاقدين، فانسلاخهم عن الأمة والدين لا لبس فيه، فهل وجود بقايا وآثار متفاوتة من توجههم السابق يمنع تسميتهم بالليبراليين أو العلمانيين؟، لا، فكثير منهم يسمي نفسه بالليبرالي والعلماني بلا تردد ولا خجل، فلماذا نمتنع من تسميتهم بما سموا به أنفسهم؟، ووجود هذه البقايا لديهم لا تمنع من تسميتهم بالعلمانيين والليبراليين، لأن العبرة بالمبدأ العام وسيطرة الفكرة الأساسية عليهم، ومن الواضح أن أكثرهم تلبس بالليبرالية والعلمانية بطريقة عميقة واضحة، فما المشكلة من إطلاق هذه التسمية عليهم؟.

ويرى البعض أن أنسب تسمية تنطبق عليهم هي أهل الأهواء، وهي التسمية القديمة التي أطلقها السلف على مبتدعة زمانهم، وفي الحقيقة فهم أهل أهواء لا شك في ذلك، ولكن وضعهم يختلف عن المبتدعة في ذلك الوقت، فكثير من المبتدعة مهما كانت زلته يؤمن بالإسلام كنظام جامع، وإنما لبس عليه في بعض القضايا الخطيرة، بينما أكثر هؤلاء إما لا يؤمنون مطلقًا بمرجعية الإسلام، وإما يؤمنون بذلك إيمانًا محصورًا في بعض القضايا، ويضيِّقون كما سنرى على الإسلام أشد تضييق.

❁ يختلف هؤلاء في انحرافهم فليسوا سواء، والحق والعدل والإنصاف ألا نتهم الجميع بتهمة البعض، وأن ننسب الأقوال إلى أصحابها، ولكن الجميع يساهمون في الهدم والخلخلة لمفاهيم هذا الدين، فمنهم من يهدم أصلًا وركنًا، ومنهم من يهدم جدارًا،

ومنهم من يثلم ثلمة، ومنهم من يسقط طوبة واحدة من بناء الإسلام، ولكن النتيجة النهائية أن الكل يساهم في ذلك على اختلاف الأدوار والأهمية، وكذلك فالغالب أن يبدأ الانحراف لديهم في بعض الجزئيات، ثم يتطور الأمر ويصل إلى مرحلة الكفر الصريح والشك الخطير والعلمانية الصريحة.

❁ رأيت أن أبدأ بالانحرافات العقدية لأنها الأهم، وأثني بموقفهم من التغيير، لأنه محور خطير يؤكدون عليه ويجعلونه هدفًا مهمًا من أكبر أهدافهم، ويسعون سعيًا مكشوفًا لتحقيق هذا الهدف.

ومن خلال استعراض أقوالهم في التغيير، سنرى أن الهدف النهائي والواضح هو نقل المجتمع نقلة كاملة من التخلف !! والرجعية !!! والتقليدية !!! والجمود !! - كما يزعمون -، إلى واقع آخر هو: النموذج الغربي المتفوق - في رأيهم من كل الجوانب، فأطلت النقل عنهم في هذا الأمر، وأكدت على معنى التغيير لديهم ومداه واستراتيجيته، كل ذلك لأبين للقارئ الكريم، أن المسألة ليست مجرد زلة هنا أو خطأ هناك وقعوا فيه متأولين، فيلتمس لهم العذر، بل المسألة لديهم هي هدف واضح، وسعي إلى تحقيق هذا الهدف بكل قوة وجرأة وصلابة وإصرار وتخطيط للوصول إلى هذه الغاية، ورسم للطرق المناسبة لذلك وكأن الأمة غائبة ولا شأن لها، وكأنهم هم الصفوة المختارة لإنقاذ الأمة والسير بها على الطريق الصحيح، وكثيرًا ما يصرحون بهذه «الرسالية»، فيتواصون بالصبر والصمود والمواصلة، ولا ينسون أن يضربوا المثل بالرسل والمصلحين، فهم - كما يزعمون - أسوتهم وقدوتهم، فإلى الله المشتكى.

ولا بأس هنا من الإشارة هنا إلى انتهازيتهم الواضحة، واستغلال الأحداث المؤلمة التي مر ويمر بها هذا البلد الطاهر، من أحداث العنف والتفجير التي تقوم بها فئة أضاعت الهدف وضلت الطريق، وهي على كل حال فئة محدودة صغيرة لا تشكل في الأمة شأنًا يعتد به، ومع ذلك فقد استغل هؤلاء الانتهازيون هذه الأحداث في الدعوة إلى التغيير

والانفلات من التقليدية والجمود والرجعية - كما يزعمون -، ووصلوا في انتهازيتهم إلى مرحلة التحريض السافر - ليس على هؤلاء الفاعلين -، بل على الدين والتدين بكل أشكاله، فأثبتوا أنهم لا يملكون حسن الخلق ولا قيم الرجولة، وأثبتوا كذلك تسرعهم، ودعوتهم إلى حرق المراحل في التغيير، والقفز من خلال هذه الأحداث إلى ما يريدون من هدف واضح: السير في ركاب الأجنبي الكافر العدو المحارب، واستلهامه في تغيير حال المجتمع الذي لا نرضى جميعًا عن وضعه، ولكنهم لا يريدون الإصلاح، بل يريدون التدمير والاستلاب وإن زعموا غير ذلك، وصدق الله ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾، ولسان حال الكثير منهم، ولسان مقال البعض منهم، يقول ما أخبرنا الله به عن أسلافهم: ﴿ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ ﴾، وهذه الانتهازية لديهم واضحة وكثيرة في مواضعها وفي بابها، ولعل من أمثلة هذه الانتهازية، مقال محمد المحمود في الرياض ١٠/ ٥/ ٢٠٠٧، الذي لم يترك شاردة ولا واردة في إدانة ما يسميه بالتيار المتطرف، وربطه بالأحداث التي أعلنت عنها وزارة الداخلية قبل مقاله بأيام، فهو يزعم بكل وقاحة وبدون أي دليل، أن المسألة لا تعدو أن تكون جناحًا عسكريًا للتطرف الديني التقليدي، وأن هذا الجناح تسرّع في أعماله، وأن الكشف عن هذه الخلايا في حينها «جعلتهم - أي المتطرفين في حال الذين قبض عليه متلبسًا بالجرم المشهود، ولذلك اضطربوا، فبعضهم جزع إلى درجة أن أعلن الهجوم الفكري على التيار المتطرف، وادعى الاعتدال والمواطنة، وبعضهم لزم الصمت انتظارًا لما تسفر عنه الأحداث..»، إلى آخر كلامه التافه الذي لا يساوي الحبر الذي كتب به، وهو من أكبر الأدلة على تشنجهم وبعدهم عن الإنصاف ومسئولية الكلمة، وإني أرجو من القارئ الكريم أن يعود للمقال في أرشيف جريدة الرياض، ويقرأه كاملًا ليرى الانتهازية بأجلى مظاهرها، والتحريض

السافر على الدين نفسه، وإن زعم أنه يقصد من يسميهم بالمتطرفين فقط، لأنه وضع ميزانًا يزن به الناس، ويحدد من هو المتطرف ومن هو غير المتطرف.

وقبل ذلك بيوم واحد، كتب عبدالله المطيري في الوطن ٩/ ٥/ ٢٠٠٧، مقالًا مشابهًا في أسلوبه ومضمونه وتحريضه وانتهازيته ودفاعه عن التيار الليبرالي، وقد صرح بشكل واضح أن التطرف الديني هو المسئول عن كل مشاكل الأمة، ونفى نفيًا قاطعًا أن يكون هناك تطرف لدى التيار الليبرالي، وعلى أية حال فالحديث عن انتهازيتهم، يحتاج إلى بحث مستقل يجمع أشتاته ويبين أخلاق هؤلاء ولؤمهم.

❁ في الحديث الطويل عن رأيهم في التغيير وأبعاده وحدوده واستراتيجيته، يتضح لنا حيرتهم وتخبطهم واضطرابهم، مابين داع إلى التغيير بكل قوة واندفاع، بدون مراعاة لأي اعتبار يتعلق بالزمان والمكان، ومن داع إلى التغيير البطيء المتدرج الذي لا يستفز الضحية ويدعوها إلى المقاومة، ومابين داع إلى نقل التنوير الغربي كاملًا ومباشرة، وبدون اعتماد على ما يسميه «تبيئة الفكرة»، أي البحث عن مبررات من التراث والبيئة لهذا التنوير، ومن داع إلى البحث عن أدلة من التاريخ والتراث الإسلامي لهذا التغيير، ولهذا «التنوير»، بل وصلت الحماقة بأحدهم، وهو محمد المحمود إلى أن يدعو إلى ترك الناس على أميتهم وجهلهم، لأن محو أميتهم يجعلهم عرضة للفكر «التقليدي» السطحي، فيزيد ذلك من انتشار الفكر التقليدي المتطرف، مما يعوق «التنوير» و«التغيير»، فهل بعد هذه الحماقة من حماقة؟، وهل بعد هذه «الوصاية» من وصاية؟، ونجد نفس الشخص يحذرنا من استخدام مبررات من التراث لنشر التنوير، لأن هذه المبررات تؤيد الفكر التقليدي وتدعو إلى انتشاره.

❁ حاولت التركيز على هذا التيار داخل المملكة، ولم أخرج عن هذا النطاق إلا في استثناء واحد هو خالص جلبي، لما له من أثر مباشر على هذا الفكر في هذه البلاد، سواء من خلال النشر في وسائلها الإعلامية كالجرائد والمجلات والقنوات والمواقع المحلية، أو

من خلال الاتصال المباشر، فهو يعيش داخل المملكة منذ أكثر من خمس وعشرين سنة، وله لقاءاته المباشرة وتأثيره المباشر على هذا التيار، وهو يعترف بذلك ويشير إليه كثيرًا، ونعرف مشاركته في كثير من الملتقيات الخاصة، ونشره لهذا الفكر من خلال الإقناع والتلمذة، ومن خلال مقالاته المكثفة في جريدة الرياض والشرق والوطن والاقتصادية وغيرها، ولا ننسى الإشارة إلى أنه نشر مائتين وخمسًا وثلاثين مقالة في جريدة الرياض، على مدى خمس سنوات قال فيها كل ما يريد قوله من الانحراف والكفر الصريح، وهذه المقالات تستغرق أحيانًا صفحة كاملة بالحرف الدقيق، وفي أحيان كثيرة ثلاثة أرباع الصفحة، وفي أقل الأحيان نصف صفحة، وهو يشكر الجريدة ورئيس تحريرها حيث أتاحوا له الفرصة لقول كل ما يريد، إلا في استثناءات قليلة جدًا لا تتعدى أصابع اليد الواحدة.

من هنا نعرف مدى تأثيره المباشر في نشر هذا الفكر في هذه البلاد الطيبة، ومن خلال وسائل إعلامها، ولا ننسى أيضًا أنه نال جائزة هشام علي حافظ، حول أفضل مقال مع درع تكريمي وشيك بثلاثين ألف دولار، نعم غلب على مقالاته التكرار والاجترار وهذا أمر مفهوم، واستطاع أن يخدع كل الجرائد اللاحقة التي نشر فيها مقالاته بعد جريدة الرياض، لأن مقالاته لا تعدو أن تكون تكرارًا حرفيًا لمقالاته السابقة مع تعديلات طفيفة لا شأن لها، بل إنه تمكن من نشر كتاب من أخطر كتبه، مليء بالضلال والانحراف، من خلال دار نشر سعودية في جدة، وهي: مركز الراية للتنمية الفكرية - جدة - حي الجامعة - ص ب.. رمز بريدي.... جوال... والكتاب هو كتاب: مالا نعلمه لأولادنا نظام المحرمات الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، وقدم له إبراهيم البليهي، ولخص أفكاره في آخره: عبد الرحمن بن صالح بن حلي، باحث وكاتب إسلامي مقيم في المملكة العربية السعودية..، مدير موقع: التاريخ......

ولعل هذه المعلومات وهذا التبرير، يشفع لي في إدخاله في هذه الدائرة، مع أنها مقصورة على هذا الاتجاه داخل المملكة، مع وجود استثناءات بسيطة بسبب قرب المكان، أو نشرهم لآرائهم في وسائل إعلام هذه البلاد، وفي الغالب بإشراف هؤلاء وتشجيعهم، ومع ذلك فقد اقتصرت على أقل القليل من أقواله، وأقوالهم، وفي بعض الحالات فقط، ولعل الوقت يسمح بتخصيص رصد كامل لفكره وخطورة آثاره على الأمة.

❁ حرصت كثيرًا على الأسلوب الهادئ في مناقشة هؤلاء، مع أن أكثر كلامهم مليء بالاستفزاز والطعن المباشر في عقيدة الأمة وتاريخها وسلفها الصالح وعلمائها ودعاتها، حتى اتهمت نفسي بالبرود وموت العاطفة، كل ذلك من أجل الالتزام بقول الله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾، ومن أجل أن الخلاف بيننا وبينهم أكبر من الشتائم والتجريح، مع أنهم أو بعضهم على الأقل يستحقونها وأكثر منها، والقضية هنا هي قضية صراع عقدي وفكري، ولأسلوب الجرح والشتائم والسخرية مجالات أخرى، لهذا كله أعتذر من القارئ أشد الاعتذار عندما يلاحظ هذه القضية، وأرجو أنني اجتهدت فيها أصبت أم أخطأت.

❁ في محور الانحرافات العقدية، سنرى أنهم جمعوا أكثر الانحرافات السابقة من الرفض والتجهم والقدرية والإرجائية، وأضافوا إليها انحرافات خاصة بهذا الزمن الأغبر، من العلمانية والليبرالية، والشك الوجودي، والتسوية بين الأديان، ونسبية الحق، وحرية الردة عن الإسلام، وتغيير مفهوم الشرك والإيمان والتوحيد أو تجاوزه، واتهام العقائد الإسلامية بأنها إنتاج بشري، وانعكاس للصراعات الاجتماعية والسياسية الموجودة في المجتمع الإسلامي، بدون تفريق بين عقيدة أهل السنة والجماعة والعقائد المنحرفة، بل إنهم يميلون إلى اتهام عقائد أهل السنة، وتبرئة عقائد المنحرفين من هذه الوصمة، فيدافعون عنها ويلتمسون لأهلها الأعذار، وينطلقون في وصم سلف الأمة

وعلمائها بشتى الوصمات، من التطرف والتعصب والخيّانة والكذب والحقد والحسد، وأكثر من ذلك.

❁ لعل من المناسب التنبيه على إدماج الحديث عن العلمانية والليبرالية الصريحة، التي نادوا بها ودعوا إليها بصراحة تامة، مع الحديث عن الإرجاء كانحراف عقدي قديم، والذي اعتقده من خلال التأمل في الإرجائية، أنها لا تختلف عن العلمانية من ناحية الاعتقاد ومن ناحية السلوك، فمن ناحية الاعتقاد، يرى المرجئ الغالي: أن المسلم يكفيه أن «يعرف» أن الله موجود ليكون مسلمًا، وبعضهم يرى أنه لابد من النطق بكلمة الإيمان، ولا يكفي مجرد المعرفة، فما الفرق بين هذا المفهوم والمفهوم العلماني للإيمان «الاختياري»؟، وأما من جانب السلوك والتطبيق، فالمرجئة قد فصلوا العمل «السلوك» عن الإيمان تمامًا، وأخرجوه عن مستلزمات الإيمان، فلو فعل المسلم كل الجرائم وارتكب كل الموبقات، فإنه في اعتبارهم «مؤمن» كامل الإيمان، بل وصل غلوهم في ذلك، أنه لا يدخل النار مطلقًا أي مسلم تلفظ بالشهادتين، مهما عمل ومهما قال ومهما اعتقد، معارضين بذلك الأحاديث المتواترة عن رسول الله ﷺ، بدخول بعض المسلمين في النار وخروجهم منها على فترات مختلفة، بشفاعة أهل الشفاعة، ثم بشفاعة أرحم الراحمين، فما الفرق بين هذه الأقوال وقول العلمانيين بحرية الرأي والاعتقاد والسلوك، ونسف عقيدة الإيمان بالبعث والنشور والحساب والعقاب، وإن اختلفت الدوافع بين الفريقين ولكن النتيجة واحدة؟، أقول: لهذا كله رأيت أن يكون الحديث عن هذين النوعين من الانحراف: العلمانية والإرجائية في فصل واحد.

❁ هناك ترابط قوي بين بحث الانحرافات العقدية وبين موضوع التغيير ومعالجته لديهم، ولعل القارئ يدرك ذلك عندما يرى هدفهم من التغيير، والمدى الذين وصلوا إليه في هذه القضية، فلذلك سنرى نوعًا من التداخل بين الأمرين، ونوعًا من التكرار

في النقل عنهم، ولهذا كله يحسن أن يربط بين المحورين وينشران في كتاب واحد لقوة العلاقة بينهما، أو يتبع أحدهما بالآخر، والأفضل البدء بالانحرافات العقدية.

❁ قد يعجب القارئ ويتساءل: كيف وصل هؤلاء إلى ما وصلوا إليه؟، وكيف انطلت عليهم الشبهات، وراجت عليهم الأباطيل، فقالوا ما قالوا ورددوا ما رددوا؟، وأجيب على هذا التساؤل، بقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ففيه إيضاح لهذا الأمر، حيث يقول: «واعلم أن المذهب إذا كان باطلًا في نفسه لم يمكن الناقد له أن ينقله على وجه يتصور تصورًا حقيقيًا، فإن هذا لا يكون إلا للحق، فأما القول الباطل فإذا بين فبيانه يظهر فساده حتى يقال: كيف اشتبه هذا على أحد؟ ويتعجب من اعتقادهم إياه، ولا ينبغي للإنسان أن يعجب، فما من شيء يتخيل من أنواع الباطل إلا وقد ذهب إليه فريق من الناس، ولهذا وصف الله أهل الباطل بأنهم «أموات» وأنهم «صم بكم عمي» وأنهم «لا يفقهون» وأنهم «لا يعقلون» وأنهم «في قول مختلف يؤفك عنه من أفك» وأنهم «في ريبهم يترددون» وأنهم «يعمهون». (الفتاوى ج ٢ ص ١٤٥)، أوضح هذا الأمر، لأن الكثير من هؤلاء أو البعض على الأقل من أصحاب العقول، وبعضهم يشدون شيئًا من العلم، بل إن بعضهم من طلاب العلم المشار إليهم بالبنان، ومع ذلك وقعوا في هذه الانحرافات والأخطاء الكبيرة، وهذا يؤكد لنا جميعًا ضرورة الاعتصام بالكتاب والسنة، وسؤال الله الثبات على الحق، كما كان رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يكرر وهو المؤيد بالوحي المعصوم من الخطأ: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»، وكما كان بعض السلف يقول: «اقتدوا بمن مات فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة»، وهذا يؤكد لنا أكثر أن لا نجعل ميزان الرجال هو شهرتهم وبروزهم ورنين أسمائهم، بل أن نجعل الميزان هو قرب هؤلاء الرجال من الحق الواضح وبعدهم منه، فما أحوجنا إلى التأكيد على هذا الميزان، والحرص على تعميق مفهومه في نفوس الأمة، فإن الحق لا يعرف بالرجال بل يعرف

الرجال بقربهم وبعدهم منه، ومن فضل الله على هذه الأمة، أن الميزان ثابت وموجود ومحفوظ: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، على فهم سلف الأمة.

❁ الهدف من هذا البحث هو كما أشرت سابقًا، عرض أفكار هؤلاء بتوسع وإنصاف، والرد عليهم ردًا موجزًا، وذلك نصحًا للأمة وبيانًا للناس وتحذيرًا لهم من شر هؤلاء وآثارهم في الفكر والسلوك، لاسيما وقد ظهرت هذه الآثار في عدد ليس بالقليل من شباب الدعوة والصحوة والالتزام، وهؤلاء أولًا: هم في أوج اندفاعهم وحماسهم لأفكارهم وسعيهم في نشرها، وتعاونهم في ذلك بالقول والفعل والتنظيم والاجتماعات والندوات، ونشر هذه الآراء بكل وسائل النشر المتاحة، وثانيًا: فالزمن الآن زمن سيطرة الكفر على الأرض، وسعيه لحرب الإسلام بكل وسيلة ممكنة، ولذلك فقد فرح بهؤلاء وأمثالهم، واستغلهم في إخضاع الأمة فكريًا، وصرفها عن دينها باسم «الإسلام المعتدل»، أو «الإسلام المدني الديمقراطي»، وضغط هذا الكفر بحضارته المنظمة، واعتماده على العلم في تضليل الناس وخداعهم، يجعل «حرب الأفكار»، و«معركة السلوك»، و«صراع العقائد»، أهم أنواع الصراع على الإطلاق، ويجعل مهمة استنقاذ أكبر عدد ممكن من الأرواح «المؤمنة البريئة»، من براثن هذا الهجوم الشرس أولوية مقدمة على أمور كثيرة، ولعل في نشر هذا البحوث ومناقشة هذه الأفكار، وجعل هذه البحوث متاحة لمن أرادها وأراد الاستفادة منها، مساهمة في هذه «المعركة» بأقل الجهد وأضعف الإيمان، فلا أقل من الجهاد بالكلمة ونصح الأمة ومقاومة الباطل وبيان انحرافه، لاسيما الباطل «المضلل»، و«الملتبس بالحق»، بسبب مكر هؤلاء واستغلال بعضهم لخلفيته «الشرعية» في تضليل الناس، وزعزعة عقائدهم ومفاهيمهم تحت شتى الدعاوى والمبررات، وقد صاح سلف الأمة بـ«المبتدعة»، وحذروا الناس من شرورهم، مع أنهم يركبون دعاوى «التنزيه»، و«العدل»، و«التوحيد»، و«محبة آل البيت»، و«تحكيم القرآن»، وكلها مصطلحات شرعية لنشر أفكارهم، كما يركب هؤلاء دعاوى «الإصلاح» و«التقدم» و«التغيير»

و«النهضة» و«الإنسانية» و«التمدن»، وكلها مصطلحات ملتبسة تحتمل كل المعاني التي تخطر والتي لا تخطر على البال، فلا أحد يرفض هذه المصطلحات من حيث المبدأ، ولكن عند البحث في هذه المصطلحات والتدقيق فيها، وماذا يريد «هؤلاء» بهذه المصطلحات، يعرف المتأمل أن أهدافهم لا تتفق مع العناوين التي وضعوها، والرايات التي رفعوها.

❁ اختلفت الاجتهادات حول طريقة الرد على هؤلاء وأسلوب التعامل معهم، هل يكون بمجرد التأصيل للفكر الإسلامي السلفي الصحيح بدون الإشارة إلى هؤلاء مطلقًا، واستعمال أسلوب البناء الفكري الصحيح، وتحصين الأمة بذلك بدون حاجة إلى استعمال أسلوب الردود؟، لا شك أن ذلك أمر ضروري ومهم ولا غنى عنه، فبناء المشاريع الفكرية المؤصلة بالعودة إلى الكتاب والسنة، وآراء علماء السلف على مر العصور، سيشكل سدًا فكريا وعلميًا وسلوكيًا وعقائديًا ومعرفيًا وروحيًا، يقلل من الانحراف ويحمي حمى الأمة من هذه الهجمة المتعددة الأطراف، ومع الاعتراف بأهمية هذا الأسلوب السابق ذكره، إلا أن رصد الفكر المنحرف ومتابعته والرد عليه، هو جزء من هذا البناء الفكري والعلمي والعقدي والسلوكي، لأن من الصعب الآن الحيلولة بين الناس وبين ما ينشر في وسائل الإعلام المختلفة، وترك هذه الأفكار بدون رصد ومتابعة ومناقشة، ورد على ما يثيره هذا الفكر من شبهات وآراء منحرفة، يشكل خطرًا على عامة الناس والمتابعين لهذه الأفكار، وإذا رجعنا إلى طريقة أهل السنة والجماعة على اختلاف العصور والأماكن، فسنجد أنهم سموا المنحرفين بأسمائهم، وبينوا أفكارهم وفندوها، وحذروا منهم ومن أفكارهم، ويرى بعض الفضلاء أن في الرد على هؤلاء، وذكر أسمائهم تحقيقًا لأهدافهم في الشهرة والسعي إليها، وأن إهمال هؤلاء وعدم ذكر أسمائهم فيه إخماد لذكرهم، ودفن لهم، وإضعاف لشأنهم، وتقليل من أهميتهم، ومعاقبة لهم بخلاف قصدهم، وهذه لا شك وجهة نظر جميلة وصحيحة في أحيان كثيرة، ولكنني أعتقد أن التحكم في ذلك يصعب الآن، لانتشار وسائل الإعلام، ودخول الأعداد

الكبيرة في هذه الوسائل لقصد طيب أو سيء، وأن قراء آرائهم سيردون عليهم، ولن ينظروا إلى وجهة النظر التي ذكرها هؤلاء الأفاضل، بمعنى أن قصد الشهرة والسعي إليها، سيحصل هؤلاء عليه شئنا أم أبينا، فلا يبقى مناص من ذكر أسمائهم في كتاب أو بحث جاد، لأن ذلك قد لا ينالون منه ما يقصدون من الشهرة والبروز، بل إن أنصارهم وأعوانهم سيسعون إلى إثارة القضايا والأسماء عمدًا، مما سيمنع محاولة عدم تشهيرهم إعلاميًا، وبكل حال فهذه مسألة تختلف فيها وجهات النظر لاعتبارات كثيرة، فإذا رأي أحد الباحثين أن الأفضل هو مناقشة أفكارهم علنًا وبأسمائهم الصريحة، تحقيقًا لمصالح يراها، لاسيما وأنهم نشروا آراءهم في وسائل علنية وبأسمائهم الصريحة، فلا داعي للسكوت عنهم بسبب المبررات التي ذكرت وغيرها، فإن لرأيه أيضًا شيئًا من الوجاهة والقوة، ولذلك كله فإني أرى أن تذكر أسماؤهم صريحة في هذا البحث، مربوطة بأقوالهم إدانة لهم وتحذيرًا منهم، ولعل في منهج علماء السلف في أسلافهم من المنحرفين الأوائل حجة كافية.

❁ أرجو أن تكون الكتابة في هذا المحور، بداية مناسبة للبدء في الكتابة في محاور انحرافهم الأخرى وما أكثرها، ومادتها العلمية متوفرة، فلا يبقى إلا همم الرجال من طلبة العلم والعلماء للمشاركة في هذا الجهد كلٌ بحسب قدرته وطاقته، وأتمنى أن يكون الإطلاع على مدى انحرافهم من خلال قراءة هذا المحور، حافزًا للقادرين على المشاركة والدخول في هذا الميدان، وتحمل المسئولية وترك التخاذل والمبررات التي أظن أن زمانها قد ولى، أو يجب أن يذهب، واللبيب من الإشارة يفهم، لأني أرى كثيرًا من أصحاب الاستقامة والاهتمام، بدلًا من أن يكونوا في الطليعة لنصرة دينهم، أصبحوا عامل إعاقة تحت شتى المسميات، من الدعوة إلى «الوسطية» بمفهومها الخاطئ، إلى الدعوة إلى «الرفق» في غير موقعه، إلى الدعوة إلى «التيسير» في غير مجاله، إلى الدعوة إلى «الحفاظ على مكاسب الدعوة»، إلى الدعوة إلى «الواقعية»، ودعاوى كثيرة تجتمع كلها على توهين

العزائم وتثبيط الهمم وإشاعة روح اليأس في الأمة، وأنه «ليس بالإمكان أفضل مما كان»، وأسوأ من ذلك أن ينحدر بعض الأفاضل إلى المداهنة في الحق، وتضييع معالمه والمساومة عليه تحت شتى المبررات، التي لا توافق الحق، ولا تطابق الواقع، وهل هذا يعني أننا نرى أن ينعدم الخطأ والذنوب من الأمة؟، لم يقل أحد بذلك، فعهد النبوة وهو أفضل العصور يوجد فيه العصاة، بل ويوجد فيه المنافقون، ولكن المطلوب هو المحافظة على «النموذج» الصحيح عقيدة وفكرًا وسلوكًا، بكل وسيلة وسبيل، ليعرف الخاطئون أنهم خاطئون، ويعرف أهل الحق أنهم ملتزمون به متمسكون به «لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم»، وأنهم لم يجرفهم التيار، ولم يلينوا في الحق «ولو أن يعضوا بأصل شجرة»، فهذا هو الذي يحفظ للحق «نقاءه» رغم أنف من رغم، وهو الذي يبقي «المثال» الذي يجب أن يضعه الناس «مقياسًا» للبعد والقرب من الحق، ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾، ولا تلتبس الأمور ويختلط الحق بالباطل، «فيرى المعروف منكرًا والمنكر معروفًا»، هذه هي مهمة العلماء والدعاة ومحبي الفضيلة، فلعلهم يسارعون للقيام بها.

❁ السبب الرئيس في هذه الانحرافات العقدية الخطيرة، هي أن هؤلاء اعتمدوا على عقولهم المجردة منفصلين عن النصوص الشرعية، ومتأثرين بالضغط الهائل من حضارة الغرب، وهو ضغط نحس به جميعًا، ويشكل تحديًا للأمة كلها أفرادًا وشعوبًا، ولكن تختلف الاستجابة لهذا الضغط من شخص لآخر، وكان أن استجاب هؤلاء بطريقة خاطئة، وهي طريقة الانبهار والذوبان والدعوة إلى متابعة هؤلاء المجرمين «حذو القذة بالقذة»، وصولا في ذلك إلى مستويات ودرجات غير متوقعة، كما هو واضح من خلال هذا البحث، فوقعوا في أخطاء جسيمة كادت أن تخرج بعضهم من دينه، أو أخرجته بالفعل كما سنرى، وقد ذكر لي أحد المطلعين على أحوالهم عن كثب، ممن كان يخالطهم ويشاركهم في كثير من آرائهم، أن أهم سبب لانحرافهم: هو تقديسهم للحضارة الغربية

المادية وسيطرتها على نفوسهم، وفقدانهم للثقة بدينهم، ووصولهم إلى مرحلة الانسلاخ التام، وقد وصل الأمر بأحدهم - كما ذكر لي هذا الأخ الكريم -، أن يقول لأحد محاوريه من الاتجاه نفسه ما معناه: «خذوا كل تراثكم الموجود في غار حراء لا نريده».

وأرجو أن يتصدى أحد الباحثين لأسباب انحرافهم الكثيرة المختلفة ويفيد الأمة بذلك، لاسيما والمادة العلمية متوفرة، لأن كل شخص منهم له واقع معين وأسباب معينة لانحرافه، وبحث ذلك يعتبر درسًا تربويًا للجميع، لمعرفة أسباب الانحراف وتجنبها والحذر منها، لاسيما القراءة الفوضوية التي لا تلتزم بالبعد عن مواطن الشبهات ثقة في النفس بلا داع، واغترارًا لا مبرر له، وقد اعترف احدهم وهو منصور النقيدان، أن قراءته لمحمد عابد الجابري، قد أعادت له ترتيب عقله وتفكيره، فانظر إلى أي حد وصل انحرافه بعد هذا الترتيب.

❁ أبرز الانحرافات العقدية لدى هذا التيار حسب اجتهاد الباحث، هي الأمور الآتية - وعليها ينبني البحث -:

❁ استهانتهم بالعقيدة الإسلامية واتهام الحكام والعلماء بأنهم أضافوا إليها ما ليس منها.

❁ الدعوة إلى الشك واتخاذه منهجًا ونتائج ذلك.

❁ الاستخفاف بالنبوة والأنبياء.

❁ القدرية.

❁ الإرجائية والعلمانية.

❁ القول بحرية الرأي والعقيدة مطلقًا والوصول في ذلك إلى إنكار حد الردة.

❁ الدعوة إلى الفلسفة وتعلمها وتعليمها وتقديمها على النص الشرعي.

❁ النظرة المادية إلى الكون.

أسأل الله أن يرزقنا جميعًا الإخلاص في القول والعمل والاعتقاد، وأن يتقبل منا أعمالنا بما فيها من خطأ غير مقصود، وتقصير لا أرى أن لنا فيه عذرًا.

كتبه
خليفة بن بطاح الخزي



الفصل الأول

نظرة هذا التيار إلى العقائد الإسلامية



الفصل الأول

نظرة هذا التيار إلى العقائد الإسلامية

لهؤلاء نظرة معينة للعقائد الإسلامية، فهم يهونون من شأنها ويحاولون حصرها في أضيق نطاق، ويحاولون بكل جهد التأكيد على أن أغلب - إن لم يكن كل - هذه العقائد، هي نتائج للصراعات السياسية والاجتماعية، وليست من الدين، ووصل غلاتهم في ذلك إلى درجة خطيرة من الضلال والانحراف كما سنرى، ونظرتهم تلك نابعة من نظرة الكثير منهم العامة للإسلام ونشأته البشرية، وأنه تطور طبيعي للأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية في عصره، وهم يصرحون بذلك أحيانًا ويلمحون أحيانًا، وينقلون عمن يصرح بذلك بكل وضوح، ويحيلون إلى كتب هؤلاء ومقالاتهم ويرفعون من شأنهم، مما يدل على مشاركتهم لهم في هذه الأفكار، ومجرد تأمل عابر في كتب محمد أركون المختلفة، وحديثه عن «الفاعلين الاجتماعيين» يؤكد ذلك، مما سنشير إليه في آخر البحث، فإلى أبرز مظاهر هذه النظرة:

١ - يزعم بعض هؤلاء أن العقيدة محصورة فقط في الأركان الستة المعروفة بأركان الإيمان، فهذا يوسف أبا الخيل، يزعم أن الخلاف المذموم وقتها كان منصبًا على جانب الخلاف العقائدي، ومعظمه كان مندغمًا في جانب فروع العقائد بالذات، لأن أصول العقائد تبدو وقتها - وما زالت - محل إجماع باعتبارها قطعيات يقينية ثبوتًا ودلالة عند كافة الفرق، «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره»، الرياض ٤/ ٨/ ٢٠٠٤م.

ويؤكد على هذه القضية بشكل أكثر تفصيلًا، في الرياض ٧/ ٨/ ٢٠٠٤م، فيقول: «تساءلت من قبل إن كان ثمة سر دفين وراء رفض الفكر الإسلامي سابقًا بامتداده الحاضر لأي تسامح حول الخلاف العقدي، بقيد أحيطه بعباراتي هنا، بأنني أقصد فروع

العقائد فقط التي أشمل بها كل ما هو دون أصولها الستة المقطوع بها عند كافة الطوائف والفرق الإسلامية، وهي الإيمان بالله تعالى وبكتبه (المنزلة على رسله) وأنبيائه ورسله وباليوم الآخر، وهي المقطوع بها دلالة وثبوتًا بالنص القرآني ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء:١٣٦]. وسادسها الإيمان بالقدر خيره وشره ثبوتًا ودلالة قطعيين من سنة المصطفى ﷺ، وهو ما ثبت في أخبار كثيرة ومتواترة، منها حديث قصة جبريل في مجيئه للنبي ﷺ وبين يديه الصحابة وسأله من ضمن ما سأله عنه عن الإيمان، فذكر له الأصول الخمسة السابقة، وأضاف لها الإيمان بالقدر خيره وشره، وما سوى هذه الأصول الستة فهو إما شرح لها أو إضافة والشرح والتفسير مندغم في الأصل، والأصل الإيمان به ابتداءً أما الإضافة فتبقى اجتهادًا بشريًا لا ينقص عدم إيمان مخالف بها قدر مضيفها ولا يخرج هذا المخالف من الملة».

ويؤكد ذلك ويعيده، في الرياض ١٠/ ٨/ ٢٠٠٥م، فيقول: «يجب بذل جهود مضنية ممن يعنيهم الأمر وكلنا ذلك الرجل، في سبيل إعادة تأسيس عقائدي يقتصر على ما كان يقتصر عليه صفوة الخلق عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام عند تقييمهم للناس من حولهم، وهو ما كان مقتصرًا على عقيدة «الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر» المنصوص عليها في القرآن الكريم، وما أضافته السنة النبوية الشريفة من (الإيمان بالقدر خيره وشره)، وما سوى ذلك فمماحكات ومجادلات سفسطائية أدخلت في العقيدة قسرًا بمؤثرات أيديولوجية، وضع كان فيه الرسول ﷺ يكتفي من الأعرابي بشهادة أن لا إله إلا الله وأنه رسول الله ليشهد له بأنه ناج من عذاب الله، وداخلًا في زمرة المؤمنين».

ويعيد ذلك مرة أخرى، في الرياض ٤/ ١٢/ ٢٠٠٥م، فيقول: «وإذا صح مثل هذا الاستنتاج، فإن الأمر المراد التأكيد عليه هنا أن أمور العقيدة، أو «الإيمان بالله وملائكته

ورسله وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشره» وتبني مثل هذا الأمر والتأكيد عليه لاشك أنه سيؤدي إلى إشاعة التسامح ونبذ العصبية والفرقة والتصنيفات الأيديولوجية والتضليل والتكفير والرمي بكافة التهم مقابل أمور خلافية ظنية، خاصة إذا ما علمنا أن أصول الإيمان التي يكفي المسلم الإقرار بها ليكون مؤمنًا حقًا، سهلة وبسيطة ويقر بها كل مسلم مما لا مجال معه لتخوينه أو تبديعه أو تكفيره في النهاية».

ويؤكد ذلك ويزيد عليه، بأن من آمن بهذه الأمور الستة، أصبح مؤمنًا كامل الإيمان، في جريدة الرياض ٢٤/ ١٢/ ٢٠٠٥م، فيقول: «ومما يجدر التنبيه عليه هنا أن مصطلح «العقيدة» أمر تواضع عليه العلماء الذين تبنوا مجال البحث في مجال الغيبيات فيما بعد الصدر الأول، إذ لم يكن لذلك المصطلح أساس من النصوص الوحيية سواء من القرآن أو السنة، إذ أن المصطلح الأساسي الشرعي الذي جاء به القرآن والسنة النبوية هو مصطلح «الإيمان» وهو عبارة عن مفهوم بسيط يرمز إلى ستة أمور من آمن بها أصبح مسلمًا ومؤمنًا كامل الإيمان لا يحتاج معه الأمر إلى امتحانات قلبية أو مماحكات لفظية أو حفظ مدونات عقدية لإثبات إيمان المرء ودخوله حظيرة الإسلام».

ويؤكد كمال الإيمان ممن آمن بهذه الأركان الستة تحت دعوى مفهوم المخالفة، فيقول في نفس المصدر: «أمور الإيمان الستة المنوه عنها آنفًا جاء خمسة منها في القرآن الكريم وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهي مذكورة مفرقة في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء:١٣٦] ومفهوم دليل المخالفة المستنبط من هذه الآية الكريمة أن من يؤمن بهذه الأمور فهو مؤمن كامل الإيمان، لأن الضلال عكس الإيمان، وقد أضافت السنة النبوية الشريفة أمرًا سادسًا هو الإيمان بالقدر خيره وشره».

وهذه الدعوى العريضة بحصر الإيمان بالأركان الستة، والإدعاء بكمال إيمان من آمن بها، يترتب عليها الطعن على الأمة كلها، من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان،

واتهامهم بعدم الأمانة في نقل العلم وفهمه والتفريع عليه، وقد أشار إلى ذلك عندما قال فيما سبق «وما سوى ذلك [الأركان الستة] فمماحكات لفظية ومجادلات سفسطائية، أدخلت في العقيدة قسرًا بمؤثرات أيدولوجية»، ووافقه حسن فرحان المالكي، عندما قال: «لكن صدقني أن الإسلام بسيط وكان واضحًا حتى ألبسه المتخاصمون ألبستهم فاختلفت علينا الألبسة»، منتدى الإقلاع ٢/ ١١/ ٢٠٠٣م، فالأمة كلها متهمة، والعلماء غير أمناء أفسدوا علينا الإسلام بزعم هؤلاء، وسيشيرون إلى ذلك صراحة وبالتفاصيل كما سنرى، ولا ننسى أن الإشارة إلى كمال إيمان من آمن بالأركان الستة، له علاقة قوية بميولهم الإرجائية التي تحدثوا عنها صراحة، وسنشير إلى ذلك في موضعه، ولعل من المفيد الإشارة إلى مماحكتهم وجدلهم، باتهام العلماء باستعمال مصطلح «العقيدة» بدلًا من «الإيمان»، وهو المصطلح الشرعي، وهذا أشار إليه أبا الخيل هنا، وأكثر الكلام فيه حسن فرحان المالكي في رسالته المشئومة حول العقائد، فيا عجبًا ممن يهدم أصول الدين، ويطعن في العلماء ويتهمهم بشتى التهم، ثم يماحك في استخدام لفظة «العقيدة»، وهي مصطلح لا يقدم ولا يؤخر في الأمر شيئًا.

أما مسألة حصر الإيمان في الأركان الستة، فإن نظرة على كتب أهل العلم حول الإيمان ومسائله، تكفي للرد على هذا الادعاء، ومما لاشك فيه أن القول بأن الأمة كلها من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، قد زادوا على الدين والعقائد ما ليس فيها، رد على قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء:١١٥]، وعلى حديث رسول الله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، فإن هذه العقائد أجمع عليها علماء المسلمين على امتداد تاريخهم، ويستحيل تواطؤهم على التبديل والتغيير والإضافة التي يدعيها هؤلاء، وكلها مستمدة من النصوص من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، هذا كله على فرض تقديم سوء النية في علمائنا وسلفنا الصالح -

وحاشاهم ذلك -، أما على الفرض الصحيح الذي تقره العقول ويؤيده الواقع، فإنهم أبعد الناس عن سوء النية، والقصد إلى التبديل والإضافة والتغيير لأغراض مختلفة، ومن العجب أن هؤلاء المدخولين في نياتهم، المتهمين في مقاصدهم، المتبعين لعدو الله ولعدو دينهم، يصبحون هم الميزان للحكم على أولئك الأعلام، ولا شك أن ذلك من انقلاب المقاييس، و«حديث الرويبضة في شأن الأمة»، والله المستعان.

وليست المشكلة في حصر معنى الإيمان في الأركان الستة، في مطابقة الإيمان في تعريفه لدى العلماء على هذه الأركان أو عدم مطابقته، فربما كان لذلك بعض الوجوه، مع مخالفته الصريحة لشمول الإيمان لما هو أكثر من ذلك بكثير، ويكفي أن نتذكر حديث رسول الله ﷺ عن شعب الإيمان، وأنه «بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»، وأما المشكلة الحقيقية هنا، فهي في طعنهم بالعلماء والسلف، واتهامهم بالخيانة للأمة والتدليس عليها، وإدخال ما ليس من الدين في الدين، وهي تهمة خطيرة تعني أنهم - وحاشاهم من ذلك - حرفوا الدين وبدلوه، وأضافوا إليه ما ليس منه، كما فعل أحبار اليهود ورهبان النصارى وقساوستهم من قبل، وكل ذلك لأهواء في أنفسهم، ومحاولة للتسلط على العباد وإقصاء المخالف والقضاء عليه بعد تضليله وتفسيقه وتكفيره، وهذا الكلام لو قيل عن عامة المسلمين، لكان جريمة منكرة وتهمة باطلة ظالمة بلا دليل، فكيف وهم يقولونها في مصابيح الدجى وسرج الأمة، الذين حفظ الله بهم الإسلام في كافة عصوره، والذين هم أفضل الأمة على الإطلاق - بعد الأنبياء - تقىً وورعًا واتباعًا وإخلاصًا، فماذا يبقى للأمة إذا طعن في هؤلاء وبهذه الطريقة الإجرامية؟.

ثم إن سعيهم لحصر الإيمان في الأركان الستة، بل والزعم بكمال إيمان من آمن بهذه الأركان، يراد منه - وهذا واضح في كلامهم - تضييق نطاق هيمنة الدين على الحياة، وإقصائه عن توجيه الأمة وإصلاح دنياها وآخرتها، ولعل في ترديدهم لحديث الأعرابي

الذي قال لرسول الله ﷺ : «لا أزيد على ذلك»، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام لأصحابه بعد أن ولّى : «أفلح إن صدق»، دليل عل ما قلناه، وادعاؤهم في أكثر من مناسبة أن أسس الإيمان يمكن أن يتعلمها المسلم في أقل من ساعة يؤكد هذا القول ويقويه، والكل يعرف أن بساطة الإسلام وسهولة تعلمه أمر واضح، ولكن هناك من الجزئيات العلمية والعملية والاعتقادية، التي لا يستطيع هذا الأعرابي وأمثاله من عامة المسلمين أن يطلعوا عليها ويتعلموها لأسباب كثيرة، وليسوا مطالبين بها أصلًا، ولكن هذا لا ينفي أنها من الإسلام قولًا وعملًا واعتقادًا، وكل مسلم مطالب بفهم كليات الإسلام والإيمان بها وتطبيقها، وأما دقائق العقائد والأحكام التي لا يستطيع هؤلاء التعمق فيها فليسوا مطالبين بها، والإشكال ليس هنا مطلقًا، بل هو في الانطلاق من هذه الحقيقة: وضوح الإسلام وبساطته، إلى محاولة تحجيمه وإقصائه وعزله عن الحياة، سيرًا في ركاب الغرب الحاقد، وأذنابه من الليبراليين والعلمانيين وخدمة لأهدافهم جميعًا.

٢- تأكيدًا لما سبق في الفقرة الأولى، فإن الكثير من هؤلاء يزعمون: أن معظم العقائد السنية السلفية الإسلامية، إنما هي إضافة وبدعة، وردات أفعال لأحداث اجتماعية وسياسية، ويصلون في تقرير هذا الأمر إلى درجة كبيرة من الظلم والافتراء على الأمة وأجيالها وعلمائها، ويرددون هذه الافتراءات بدون أي دليل يعتمد عليه، بل لمجرد الزعم والظن والهوى واتباع المستشرقين وأذناب المستشرقين، من أصحاب الأسماء العربية كالجابري والعروي والنيهوم ومحمد أركون وهشام جعيط وأحمد أمين وطه حسين، وغيرهم ممن يكثرون من الاستشهاد بكلامهم على ما يدعون ويزعمون، ولا تجد لواحد منهم من الأصل أو الفرع أية إحالة على مصدر علمي دقيق معتمد، بل هي الظنون والأوهام التي تحولت على أيديهم إلى حقائق لا تقبل الشك أو النقاش أو الجدل، والذي لا يسلم بما يدعونه، يتهم بالظلامية والرجعية والتقليدية والنصوصية وإلغاء العقل، وتبحث عن الحجة والبرهان فيما يدعون ويزعمون، فلا تجد إلا مجرد

أقوالهم أو أقوال من نقلوا عنهم، وكأن هذه الأقوال أصبحت نصوصًا مقدسة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، مع أن الدعاوى التي يدعونها دعاوى كبيرة يترتب عليها نتائج خطيرة، من قلب الحق إلى باطل، والباطل إلى حق، وتخوين الأمين، وائتمان الخائن، والطعن في السلف.

ولعل أكثر من ردد هذه المزاعم وأعاد فيها وأبدى هو يوسف أبا الخيل، وسنراه يقدم لذلك بمقدمة عامة حول تفاعل النصوص مع الأحداث تأثرًا وتأثيرًا، فيورد هذه القاعدة بلا استثناء، ثم يطبقها على نصوص الكتاب والسنة، فيقول في الرياض ٢٤/ ١١/ ٢٠٠٥م: «فالأفكار تتأثر بظروف الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي لتكون انعكاسًا لمجرياته وملبية لحاجاته ومحققة لأيديولوجياته، ولكنها بنفس الوقت ليست منتجًا سلبيًا فقط، إذ أنها من خلال آليات اللغة الخاصة بها، تؤثر في الواقع المحيط بها أيضًا فتصوغ مكوناته أو تعدلها وفقًا للهدف المطلوب من الأيديولوجية التي تنشط الأفكار في ظلها وتعمل لتحقيق أهدافها، وتتم هذه العملية ذات الاتجاهين المزدوجين من خلال ما يعرف بـ«جدل النص مع الواقع أو جدل الواقع مع النص» بغض النظر عن التفرقة التي قال بها علماء الأيبيستيمولوجيا بين ما يعرف بالنصوص الممتازة وما يعرف بالنصوص الرديئة».

ويعيد القول في المصدر السابق، مبينًا قصده بالتفاعل المشترك تأثرًا وتأثيرًا، متحاملًا على السلف مؤيدًا للمنحرفين، فيقول: «هذا يعني أنه يجب على الباحث لكي يقيم مفردات من المفاهيم والتصورات والنظريات وفروع العقائد تقييمًا موضوعيًا ليعطي رأيه فيها وفي أصحابها، فلا بد له من موضعتها تاريخيًا، أو بعبارة أخرى لابد له من إعادة تبيئتها في جذور التاريخ كله، السياسي منه والاجتماعي والاقتصادي، إلا أنه فيما يخص فروع العقائد بالذات التي نحن بصدد الحديث عن بعضها، فلابد من التركيز بشكل أكبر على إعادة زرعها في التاريخ السياسي لها، والتي نشأت مسايرة له

أو معاكسة له، إذ أن معظمها إن لم تكن كلها كانت عبارة عن أفعال سياسية وردود أفعال سياسية أخرى عليها بغض النظر عن من تولى الجانب السلبي من الأيديولوجية، والآخر الذي أراد تحرير تلك الأيديولوجية من التعالي الديني بها من خلال حركات تنويرية تمت في صدر الإسلام، لم يشأ التاريخ السياسي المتدثر برداء الدين والمحافظ على أيديولوجيته القبلية ومكاسبه الغنائمية أن يفسح المجال لها لكي تؤدي دورها وفق ما أراد لها أصحابها»، ويقصد بالحركة التنويرية: المعتزلة كما سيصرح بذلك بعد قليل، فهو في مقالات عديدة وفي تواريخ متفاوتة أصبح أكثر وضوحًا في تحديد من يقصد، ووصل في غلوه في الطعن في سلف الأمة نصرة لهؤلاء «التنويريين» المزعومين، إلى القول بأن الأمة في فهمها للعقائد وإضافتها إليها، وصلت إلى «نظام معرفي» عرفاني غنوصي»، أدى إلى تخشب بنية العقل العربي»، وذلك في مقابل «نظام معرفي عربي يقوم على البرهان المنطقي القائم على المقدمات الضرورية العقلية والنتائج الحتمية!!!! المترتبة عليها»، والذي حاول المعتزلة بزعمه إقامته، انظر الرياض ١٩/ ٧/ ٢٠٠٥م، وهو يعرف أن التيار العام للأمة «أهل السنة والجماعة»، هم أبعد الناس عن النظام المعرفي «الغنوصي العرفاني»، الذي امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بالهندية بالفارسية، فأنتجت التوجهات الفلسفية المبكرة والصوفية والإسماعيلية الغالية، فما أبعد أهل السنة عن هذا النظام الذي يشير إليه، ولكنه الهوى والظلم والبعد عن الموضوعية والعقلانية، التي يدعونها دائمًا ويتهمون مخالفيهم بالبعد عنها، وهو نفسه يشير في مقال آخر، إلى «أن الفلسفة الإشراقية العرفانية هي فلسفة ابن سينا والفارابي»، الرياض ٣/ ٤/ ٢٠٠٨، فلا علاقة لها بأهل السنة والجماعة حسب قوله هو، ولكن من كثر كلامه كثر سقطه، أما الزعم بأن المعتزلة حاولوا إقامة نظام معرفي عربي، يقوم على البرهان إلى آخر الادعاء العريض، فإن ذلك ينقضه اختلاف المعتزلة إلى عشرات الفرق، التي يلعن بعضها بعضًا ويكفر بعضها بعضًا، وينقضه أن هذا النظام لم يصل بالأمة إلى أي حل في أية مشكلة حاول حلها والتدخل فيها، مع التمكين له فترة طويلة من ناحية سياسية، ثم بقائه كتيار فكري

مستمر وموجود إلى الآن، ومن جهله أنه يجعل هذا النظام المعرفي التنويري «نظام عربي»، مع أن أي باحث مبتدئ يعلم أن هذا النظام الذي أشار إليه، هو نظام مستورد من خارج الحدود، وهو عندما يتحدث عن ما يسميه «فروع العقائد»، فهو يرى أن «معظمها إن لم يكن كلها كانت أفعالًا سياسية أو ردود أفعال سياسية»، ولا ننسى هنا الإشارة إلى كلامه في النقل قبل السابق، حول أصحاب المسئولية في هذا الانحراف المزعوم، فيلقي باللوم على السلف عن الجانب السلبي في الأمر، ويبرئ الطرف الآخر من هذه المسئولية بقوله: «بغض النظر عن من تولى الجانب السلبي من الأيديولوجية، والآخر الذي أراد تحرير تلك الأيديولوجية من التعالي الديني بها من خلال حركات تنويرية تمت في صدر الإسلام، لم يشأ التاريخ السياسي المتدثر برداء الدين والمحافظ على أيدولوجية القبلية ومكاسبه الغنائمية، أن يفسح المجال لها لكي تؤدي دورها وفق ما أراد لها أصحابها»، فهو ابتداءً متحيز إلى الجهة التي سيقف إلى جانبها ويبحث لها عن الأعذار، ويلقي باللائمة والمسئولية على الطرف الآخر «المتدثر برداء الدين والمحافظ على أيديولوجيته القبلية ومكاسبه الغنائمية...»، والإشارة واضحة إلى الأيديولوجية «القبلية»، التي هي «الجاهلية»، التي سبقت الإسلام، وإلى المكاسب «الغنائمية»، وهي السلطة السياسية التي نالها الأمويون، وعلى رأسهم - في زعمه -: معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، رغمًا عنه وعن حسن فرحان المالكي.

ولا أدل على مجانبته للموضوعية، وبعده عن العلمية والتزام أصول البحث العلمي، من هذا الادعاء العريض، الذي سيذكره عن أصول العقائد المضافة المدخلة على الإسلام والعقيدة الإسلامية بزعمه، من قوله في الرياض ٢٤/ ١١/ ٢٠٠٥م: «عندما دخلت الإسلام أفواج كثيرة من غير العنصر العربي جلبت معها معتقداتها القديمة وموروثاتها العقائدية التي كانت تدين بها قبل الفتح الإسلامي، وكان من الطبيعي أن تُثار من خلال تلك العناصر مسائل غريبة على العقل الإسلامي اضطرته فيما بعد إلى التقصي

في بحث أمور ليست من الإيمان في شيء، بالإضافة إلى ما احتاجته الدولة الأموية من ابتداع أيديولوجيات لتقرير شرعيتها بعد أن نزت على الخلافة الراشدة، وما ترتب على ذلك من قيام معارضيها على اختلاف مشاربهم بمعارضة أيديولوجيتها بأيديولوجيات أخرى، كل ذلك ساعد في تضخيم أمر العقائد، مما جعل كثيرًا من منتجات علم الكلام والجدل حول كثير من تلك التطورات تتسرب إلى كتب العقائد وتبدو وكأنها نشأت في صلبها وفي كنفها الأصلي، رغم أن الأمر ليس كذلك، وبالتالي فليس هناك من الوجهة الشرعية ما يعرف بأصول العقائد مقابل فروعها، بل هو أصل واحد هو الإيمان، وكل ما جاء بعد ذلك مما أصطلح عليه أصول العقائد وفروعها، وهي التي ألحقت بالعقائد وفقًا لأيديولوجية الجماعة أو المذاهب القائلة بها فهي مما تواضع عليه من امتهنوا ما اصطلح عليه لاحقًا بعلم العقائد، ومن الطبيعي أن يضطر الباحث إلى مسايرة هذه المواضعة عند البحث عن أي من مفرداتها بعد أن أصبحت واقعًا تراثيًا في حياة المسلمين»، ولننح الحديث عن دور الدولة الأموية في «ابتداع أيديولوجيات لتقرير شرعيتها»، فلذلك موضع آخر، ولنتذكر بداية القدرية في زمن مبكر، أي زمن ابن عمر رَضِوَاللَّهُعَنهُ ورأيه فيهم، ولنتذكر حملة العلماء من كافة التوجهات السياسية، على القدرية وعلى الجبرية وعلى المرجئة، فضلا عن الخوارج والرافضة، هل هذا كله من ردات الأفعال السياسية؟، أليس لهم دين يردعهم؟، أليس لهم عقول يفكرون بها؟، كيف ينسى هذا كله ويفتري على الله الكذب، ويزعم هذه المزاعم الكبيرة بلا دليل ولا أثارة من علم؟، تأمل الدعوى العريضة في جعل كثير «من منتجات علم الكلام والجدل حول كثير من تلك التطورات تتسرب إلى كتب العقائد وتبدو كأنها نشأت في صلبها وفي كنفها رغم أن الأمر ليس كذلك»، فأولًا: «كثيرًا» وليس قليلًا، وثانيًا: «منتجات علم الكلام والجدل»، وثالثًا: «حول كثير من تلك التطورات»، ورابعًا: «تتسرب إلى كتب العقائد»، وخامسًا: «تبدو كأنها نشأت في صلبها وكنفها»، وسادسًا: «رغم أن الأمر ليس كذلك»، فأمامنا ست دعاوى كبيرة جدًا في سطر واحد فقط أو يزيد قليلًا، وليس على أية واحدة منها دليل واحد، أو حتى

مجرد قرينة قد توحي بذلك، فأية علمية يدعونها وأية موضوعية يزعمونها؟، وواصل المتابعة فستجد «وبالتالي فليس هناك من الوجهة الشرعية ما يعرف بأصول العقائد مقابل فروعها، بل هو أصل واحد هو الإيمان، وكل ما جاء بعد ذلك مما اصطلح عليه أصول العقائد وفروعها وهي التي ألحقت بالعقائد وفقًا لأيديولوجية الجماعة أو المذاهب القائلة بها، فهي مما تواضع عليه من امتهنوا ما اصطلح عليه لاحقًا بعلم العقائد»، فهناك إلحاق لفروع مبتدعة بأصول محددة محصورة، وهي «الإيمان» على رأيه السابق بأركانه الستة «وفقًا لأيديولوجية الجماعة...»، والمقصود بالجماعة هم أهل السنة، من الذي يحدد الأصل؟، ومن الذي يحدد الفرع؟، ومن الذي ألحق بالأصل ما ليس منه؟، بل هو من الأعاجم الذين دخلوا في الإسلام، «فجلبوا معهم عقيدتهم القديمة وموروثاتها العقائدية التي كانت تدين بها قبل الفتح الإسلامي...»، هل هناك افتراء أكبر من هذا الافتراء؟، وهل الأمة مغفلة إلى هذا الحد؟، وهل العلماء مصابيح الدجى غائبون؟، أم أنهم ساهموا بزعمه في هذا الدمج والتدليس على الأمة؟، هل جاء بدليل واحد أو مجرد قرينة على ما يقول؟، وحتى لا يقول قائل: نعم هناك عقائد متسربة فلماذا ننفي ذلك؟، نقول: نعم هناك عقائد متسربة وقف لها العلماء بالمرصاد، وصاحوا بأصحابها من أقطارها، سواء كانوا من الرافضة أو الخوارج أو المرجئة أو القدرية أو غيرهم ممن جاء بعدهم، بينما هذا وأمثاله يريدون أن يجعلوا المتسرب هو عقيدة أهل السنة والجماعة، وأن الحق هو «الجهد التنويري» للقدرية والمعتزلة، الذين سنرى أنه يقول أنهم أنقذوا الإسلام من العقائد المنحرفة، ونحن نعلم أن العقائد كلها أصول وليس فيها فروع، ولكن أولًا لا يمكن حصرها في الأركان الستة كما مر معنا، وثانيًا فهو في مقالة سابقة لمقالته تلك، يرى أن «الخلاف النابذ والمفرق حول الغيبيات أو فروع العقائد بالتسمية الأدق لم يكن بسببها لذاتها، أو على الأقل لم تكن المسيرة قد ابتدأت حولها...» الرياض ٩/ ٨/ ٢٠٠٤م، إلا أن كلامه على سبيل التنزل مكرهًا، كما قال في مقالته السابقة «ومن الطبيعي أن يضطر الباحث إلى مسايرة هذه المواضعة عند البحث عن أي من مفرداتها بعد أن أصبحت

واقعًا تراثيًا في حياة المسلمين»، فتأمل هذا الاضطرار ومسايرة الآخرين، وإلا فهو لا يرضى بكل هذه المصطلحات والعقائد ويرى أنها إضافات وبدع، بل تأمل قوله «من امتهنوا ما اصطلح عليه لاحقًا بعلم العقائد»، أي جعلوا ذلك حرفة ومهنة، وليس علمًا وإخلاصًا وورعًا ومتابعة، فحسبنا الله ونعم الوكيل.

وهو يتساءل بمرارة، لماذا وسِع الفقهاء الاختلاف حول القضايا الفقهية، بينما ضاقت صدورهم بالخلافات العقائدية؟، فيقول في جريدة الرياض ٩/ ٨/ ٢٠٠٤م: «كيف عنَّ للفقهاء والمحدثين أن يتساموا في جانب الخلاف حول أمور الشريعة (العبادات والمعاملات) وهي ما هي في أهميتها للفرد والمجتمع خاصة في جانب المعاملات التي عليها تعتضد وتتوسد العلاقات بين مكونات المجتمع؟، بينما احتشدوا وتخندقوا ضد الخلاف في فروع العقائد وهي ما هي في ضآلة تأثير العلم بها مقابل جهلها أو تجاهلها؟»، ثم يذكر أمثلة للتباين في الخلافات الفقهية، ويواصل: «هاتان الصورتان المتعارضتان في شأن أسري ذي أمر عظيم في تكوين المجتمع وسِعته خلافات الفقهاء ودونت الصورتان في التراثات الفقهية المكتوبة، بينما سيئت وجوه وتخندقت نفوس وحشرجت صدور تجاه خلاف على مفردة من قبيل إمكانية رؤية الباري عَزَّوَجَلَّ يوم القيامة من عدمها، والتي بظلها وأشباهها زندق أقوام وضلل آخرون وسفهت أحلام وبدعت طرائق وشوهت مذاهب وتخريجات تناهت لمعاكس السائد، فما هي الأسباب وراء ذلك كله»، وهو يتناسى ويتجاهل أن الخلاف في العقائد وراءه فلسفة كاملة، مقتضاها رد القرآن وآياته، وتشبيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجمادات تحت مسمى التنزيه، فيصور للقارئ المسألة بصورة أخرى من خلال هذه المقارنة، التي مؤداها إدانة العلماء واتهامهم بشتى التهم.

ويحتار في سبب هذا التساهل في الخلافات الفقهية والتشدد في الخلافات العقدية، فمرة يذكر ما يسميه «وهم الفرادة»، و«ادعاء القبض على الحقيقة»، و«إهمال مفهوم النسبية ومضادته»، ومرات يذكر الأسباب السياسية وردات الفعل، فهاهو يقول في

الرياض ٢٣/ ٢/ ٢٠٠٤م: «الصورة المعاكسة لمفهوم النسبية هذا تشير ببساطة إلى سيطرة وهم (الفرادة) على الفرد والمجتمع متمثلًا في ادعاء القبض على الحقيقة بكليتها ملك اليمين، ومن ثم فهذا الفرد إذ يدخل منظومة الحوار فإنه يدخلها وقد تمثل دور الضحية والجلاد معًا، فهو يتوهم ابتداء بأن المخالفين إنما يسطون على العقيدة الأرثوذكسية الوحيدة الناجية وبالتالي فهم زنادقة مارقون كما كان نظراؤهم هراطقة ملحدين بالمفهوم الكاثوليكي القديم السابق لعصر التنوير الأوروبي، وهو قد انتدب روحيًا ومعه من يتمثلون أيديولوجيته للدفاع عن هذه العقيدة، ومن ثم الأحكام على المخالفين قد صدرت مسبقًا وقبل الدخول في الحوار، وينبني على ذلك بالطبع دخوله في المنظومة الحوارية لا بالعقلية المتسائلة المنفتحة، بل بالعقلية ذاتها المغلقة الواعظة المرشدة الهادية إلى الحق المطلق الوحيد النذيرة للجمع المخالف بين يدي عذاب شديد !!!»، وكما نرى فهو يقارن أهل السنة بـ«الأرثوذكس»، و«الكاثوليك» المتشددين، قبل عصر «التنوير» الأوربي!!!!!!، ويهزأ بـ«الناجية»، ويملأ كلامه سخرية من «النذيرة»، ومن «العذاب الشديد»، ويتهم أهل السنة بأنهم يرون مخالفيهم «زنادقة مارقين»، و«هراطقة ملحدين»، هكذا بإطلاق بدون عقل ولا علم ولا إنصاف، وإلا فأهل السنة أبعد الناس عن الظلم والتعميم، فيحاسبون المخطئ بحدود خطئه، ويحكمون عليه بالأسلوب المناسب بعيدًا عن الزندقة والتكفير، إلا من ثبت له ذلك.

وهو يقول في الرياض ٢٨/ ٦/ ٢٠٠٨: «إن معركة الصراعات التاريخية قد اشتد أوارها دائمًا حول التراث العقدي والتاريخي الذي دارت رحاه مع دوران رحى السياسة. وعندما نؤكد على أن الصراعات دارت حول التراث (العقدي والتاريخي)، الذي نضعه هنا بين معكوفتين، فلأن مصادرنا لا تنبئنا عن أن تلك الصراعات، المادية منها والمعنوية، دارت في يوم من الأيام، حولَ أصول العقائد المتمثلة بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. بقدر ما تؤكد لنا على أنها دارت حول رؤى سياسية ألحقت بالعقائد قسرًا

حتى تكتسب بعدًا متعاليًا يبرر للمريدين والأتباع ركوب الصعب دفاعًا عنها، كما ويوطئ الوجدان الشعبي للقبول بمكوناتها ومن ثم بنتائجها.»، وبعد أن يتكلم عن دور «الفاعلين الاجتماعيين» وهو هنا يغترف من أركون مباشرة في هذا الإلحاق والإضافة «القسريين»، - ويقصد بذلك العلماء -، يطيل الكلام عن بساطة الإسلام الذي جاء به الرسول ﷺ، ودور هذه الإضافة والإلحاق في تعقيد الإسلام وصعوبة فهمه وصد الناس عنه، ثم يدعو لحذف هذه الإضافات من المناهج الدراسية، و«تغيير ما علق بالتراث التاريخي من تعال بصراع اجتماعي / سياسي أدى به إلى أن يكون حاكمًا على الماضي والحاضر وربما المستقبل!!!»، وانتبه لوضعه كلمتي العقدي والتاريخي بين معكوفتين، وتلميحه لسبب ذلك، وقاعدتهم في ذلك: هي نفي ما يوضع بين الأقواس والاعتراض عليه.

ويرى في الرياض ٩/٨/ ٢٠٠٤م، أن الأسباب للخلافات العقدية كانت سياسية، فيقول: «الأسباب في رأيي وراء إحاطة الخلاف حول هذه بسوار من تابو محرم، يكمن في أنها نشأت وترعرعت بظل سياسي، فكانت مقدمة ونتيجة في نفس الوقت لصراعات سياسية لم يجد براجماتيوها وقتها من دفع باتجاه تعبئة الأتباع ضد الخصوم إلا بتقديمها بوصفها تهمة دينية من وراء جدر سياسية...، لأن الأمر بدا وكأنه بواعث سياسية مبطنة وراء الدفع باتجاهات جدلية تتخذ بحكم الهدف المبتغى أقصى اليمين، فكان من الطبيعي أن تتخذ ردود الأفعال الفكرية والجدلية تجاهها أقصى اليسار، ولكن بالتساوي مع حدتها تطبيقًا لقانون فيزيائي معروف بأن لكل فعل ردة فعل معاكسة في الاتجاه ومساوية في القوة»، والتهم في الخلافات العقائدية دينية قطعًا، ولكنه يرى أنها قضايا سياسية، ولكن «البراجماتيون»، أضفوا عليها الصبغة الدينية لإدانة الخصوم، فمن هم هؤلاء البراجماتيون؟، قطعًا إنهم علماء الإسلام، ابتداءً بالصحابة مرورًا بالتابعين وأتباعهم ومن تبعهم إلى يوم الدين، كلهم في رأيه «براجماتيون»، لا يرقبون في مؤمن إلًا

ولا ذمة، فيحولون الخصومة السياسية إلى عقيدية لإدانة الخصوم، وبالتالي مطاردتهم والتضييق عليهم، ثم في النهاية قتلهم، والبراجماتية هي المصلحية النفعية الخالصة البعيدة عن الأخلاق، وهو يؤكد ذلك في نفس المصدر، حين يرى أن الخلاف «النابذ والمفرق حول «الغيبيات» كان وراءه في الغالب بواعث براجماتية نفعية اتكأت على قواعد ورواسي دينية ورامت منافع سياسية»، وهو يرى أن كتب العقائد «جل ما تحتويه بين دفتي كل منها لا يخرج عن كونه إضافات واجتهادات بشرية في أحسن الظن بها مع عدم إغفال المؤثرات السياسية والاجتماعية والجدلية على مؤلفيها»، الرياض ١٠/ ٨/ ٢٠٠٥م، وإذا كان هذا هو أحسن الظن في رأيه في كتب العقائد، فما هو أسوأه؟، ماذا يحمل هؤلاء في دواخلهم من بلاء كامن يخرج بين آونة وأخرى حول الإسلام والأمة والسلف؟.

وهو يرى وجوب «نقد وتشريح» مسألة «النظر للآخرين»، من «داخل الحظيرة الدينية من منطلق الفرقة الناجية الوحيدة، التي لا ترى من سواها إلا أنهم حطب من حطب جهنم والتي تمتلئ بها وما يتفرع منها وما يؤصل بناءً إليها من مسائل أخرى كتب العقائد...»، المصدر السابق، ويرى في نفس المصدر، أن «المسلّمات والتراثات تؤصل للإرهاب»، ويؤكد ذلك في جريدة الرياض ٢٧/ ٧/ ٢٠٠٥م، فيقول: «نحو المبادرة بنقد ما تحتويه كتب العقائد لكافة المذاهب الإسلامية التي أسست أتباعها على بنية تكفير صلبة وحادة، نقد يتجه نحو إزالة ما علق بالأصول الإسلامية من تراكمات جدلية وكلامية كانت استجابة لظرفيات سياسية بالدرجة الأولى أرثت تكفيرًا وتبديعًا وتفسيقًا بين كافة متمذهبيها، وأعطت كلًا منهم اليقين القطعي بأنهم بما يتوفرون عليه من زاد مذهبي يمثلون الطائفة الظاهرة المنصورة التي لا يضرها من خذلها أو خذَّلها حتى تلقى ربها وإن عضت على أصول الشجر حفاظًا على دينها!!!، وهو في الحقيقة حفاظ على أدبيات مذهبها وليس دينها في الأساس»، ويعقب على كلامه السابق، بالثناء على جهود حسن فرحان المالكي، في نقده لبعض كتب العقائد، فيقول: «ولعل في المحاولة

الجادة التي بدأها البعض من نقد لبعض كتب العقائد خير داعم ومساند لهذا المشروع»، ومن المعلوم أن مذكرة المالكي التي أشار إليها، تمتلئ بالظلم والعدوان ومجانبة الصواب والتحيز، ومن المهم الإشارة إلى تكرار استهزائه بالفرقة الناجية والوحيدة، ثم بالطائفة الظاهرة المنصورة «التي لا يضرها من خذلها أو خذَّلها حتى تلقى ربها وإن عضت على أصول الشجر حفاظًا على دينها»، ولعلمه وعلم غيره، فأحاديث الفرقة الناجية والطائفة المنصورة الظاهرة كلها ثابتة مؤكدة، والتوصية بـ«العض على أصول الشجر هربًا من الفتن»، ثابت أيضًا عن رسول الله ﷺ، فعليه أن يختار من يستهزئ به وبحديثه، وأن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب، وهو على أية حال يطلب إعادة النظر في مسألة «الولاء والبراء»، و«حديث الفرقة الناجية»، و«بحث معاني المقولات والأحاديث التي تسبب الفهم غير الصحيح لها أساسًا للتكفير والغلو»، الرياض ٢/ ٨/ ٢٠٠٦م، ويحاول كغيره أن يفسر معنى الولاء والبراء، بأنه يجب أن يحسم «على ضوء حسم القرآن الكريم له عندما حصر الولاء بأنه موالاة المسالم والبراءة بأنه البراءة من المعتدي»، المصدر السابق، أما حديث الفرقة الناجية فيرى أنه «على الأقل حديث آحاد، وهو على العموم حديث فيه ضعف رغم كثرة طرقه، والعقائد كما هو معروف لا تبنى إلا على المتواتر من الأخبار والقرآن وهو أعظم المتواترات جاء بخلاف ذلك الحديث...»، المصدر السابق، وكل ما سبق دعاوى لا دليل عليها، فالولاء والبراء قطعًا ليس هذا معناه، والحديث ثابت رغم أنفه وأنف غيره، ولا تعارض بينه وبين القرآن وحاشاه ذلك، والعقائد تؤخذ من كل خبر ثبت عن رسول الله ﷺ، فكيف يدعي بكل بساطة ولا دليل إلا كلامه هو، بأن «العقائد كما هو معروف لا تبنى إلا على المتواتر...»، أقول نعم هذا معروف لديه ولدى بعض الشاذين في القديم والحديث، أما الذي عليه الأمة، فأحاديث الآحاد إذا صحت حجة في الشرائع والعقائد، ومكان تفصيل ذلك معروف في كتب أهل العلم، ولا أدري ما هذه المشكلة بينهم وبين حديث الفرقة الناجية، ولماذا يضيقون به؟، فموقف سلمان العودة من هذا الحديث معروف، وسنشير إليه في بحث الإرجاء، ويمكن الرجوع



إلى مقالته في الموضوع، في جريدة الجزيرة ٢٨/ ٩/ ٢٠٠٣م، ومحمد المحمود يرى أن «حديث الافتراق مضطرب سندًا، ومتعذر عقلًا أن يدرج في سياق الافتراق»، الرياض ٢/ ٨/ ٢٠٠٧م، ويوسف الديني، يرى أن «النظرة الوثوقية استلهمت بعض الفهوم الخاطئة للنصوص الشرعية واتكأت على أخبار باطلة من جنس حديث «الافتراق»، وهو منكر «سندًا ومتنًا»، والذي يصور قدر خير أمة أخرجت للناس الافتراق والاختلاف، ويعقد حبل النجاة على طائفة واحدة هي الفرقة الناجية وهي الطائفة المنصورة دون من عداها»، المحايد ٨/ ٨/ ٢٠٠١م.

وبعد هذه الجولة العامة حول آراء يوسف أبا الخيل في أسباب نشوء العقائد، ندخل في تطبيقاته لذلك، فنجد العجائب والادعاءات التي لا دليل عليها إلا مجرد كلامه أو كلام من نقل عنه آراءه، ولأنه لا يعتمد على أساس علمي ثابت، وإنما مجرد الظنون والتخرصات المنقولة في الغالب عن فلان أو فلان، فسنراه يقع في تناقضات فاضحة حول تسلسل نشوء العقائد، وأترك الحكم للقارئ، فبينما يقول في الرياض ٩/ ٨/ ٢٠٠٤م رأيًا، سنراه يقول في الرياض ٤/ ١٢/ ٢٠٠٥م، رأيًا آخر، إذ يقول في المصدر الأول: «بدأ الخوارج مشروع الجدل الأيديولوجي / السياسي زمن حروب الفتنة الكبرى بالترويج لتكفير مرتكب الكبيرة، إذ كانوا وقتها كما يقول المفكر المغربي محمد عابد الجابري «لا يمتلكون ما به ينفصلون أو يتميزون عن خصومهم السياسيين سواء على مستوى الفكر السياسي أو الاجتهاد الديني سوى تهمة التكفير». واجه الأمويون أيديولوجية الخوارج الموغلة في التشدد والتعسير بأيديولوجية موغلة في اللا مسئولية عندما تبنوا عقيدة الجبر التي تدعو إلى اعتبار أفعال الإنسان كلها أقدارًا مقدرة عليه من الله ليس له يد في دفعها كما ليس له يد في تقريرها ابتداء، قاصدين بذلك إلى تمييع وتهميش مسؤوليتهم تجاه ما ارتكب من مظالم وبغي وعسف، إذ أن هذه المثالب وفقًا لمبدأ الجبر أقدار من الله تعالى لا ذنب على مجترحها باعتبار أنه لا يد له فيها، ومن ثم فيجب ترك الأمر بشأنها لحين الفصل

بين العباد يوم القيامة، وهكذا على أثر الجبر تولدت عقيدة الإرجاء التي تدعو إلى إرجاء كل أمر وكل حكم وكل جريرة إلى الدار الآخرة، وترك الدنيا لأهلها يتنافسونها كما هم الأكلة على قصعتها، بما يخدم الهدف الأساسي الذي ابتعثت من أجله عقيدة الجبر في الأساس»، الرياض ٩/ ٨/ ٢٠٠٤م.

ويقول في المصدر الثاني: «عندما أنهى الأمويون الخلافة الراشدة في العام الحادي والأربعين للهجرة النبوية وحولوها إلى ملك عضوض، لم يكن لديهم ما يبررون به شرعية استيلائهم على الحكم الراشدي، لاسيما والناس في ذلك العهد المبكر من القرون المفضلة يقرءون حديث سفينة مولى رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «**الخلافة من بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكًا عضوضًا**»، كما يقرءون حديث أبي هريرة الذي رواه البخاري في صحيحه وأحمد في مسنده والذي قال فيه: سمعت الصادق المصدوق يقول: «**هلاك أمتي على يدي أغيلمة سفهاء من قريش**» ولما سئل عنهم قال ما معناه إنهم (بنو حرب وبنو مروان)، وبالتالي فكان لا بد لهم - أي الأمويين - من الالتفاف على هذه الأحاديث وغيرها باختراع ما يبررون به شرعيتهم مما جعلهم يقولون بأيديولوجية الجبر، وقد قصدوا من وراء إشاعة هذه الأيديولوجية أمرين:

الأول- أنهم أرادوا أن يقولوا للناس إن استيلاءهم على الخلافة وما استتبع ذلك من استبداد وطغيان وقمع للمعارضين وما صاحب كل ذلك من أعمال شائنة ليس أقلها ضرب الكعبة المشرفة بالقطران الحارق واستباحة المدينة المنورة لم يكن باختيارهم إنما كان جبرًا من الله تعالى، فهو سبحانه - تنزه عما يقولون - أجبرهم على فعل كل ذلك بما لم يكن لهم فيه خيار أو قرار، وهو بالتالي ما أدى إلى ادعائهم بأنهم غير محاسبين من قبله تعالى على تلك الأفعال المجبورين عليها.

الثاني- أنهم أرادوا أن ينفثوا في روع المحكومين أنهم - أي الأمويين - إذ هم مجبورون على ما قاموا به من أفعال بما لا حيلة لهم في دفعها، فهي بالتالي أقدار إلهية مقدرة

من الله تعالى عليهم - أي على الناس الواقعين تحت حكمهم -، وبالتالي ليس أمامهم إلا أن يرضوا ويسلموا بقضائه وقدره المتمثل في استبداد الحكام الأمويين وطغيانهم، وبالطبع سيترتب على الإيمان بتلك الأيديولوجية الاقتناع بعدم جدوى معارضة الأمويين أو الاحتجاج على ظلمهم وقهرهم الناس على ما لا يريدون، إذ أن الجميع مجبورون على كل شيء الحكام مجبورون على ما أتوه من أعمال منكرة، والمحكومون مجبورون على التسليم بتلك الأعمال باعتبارها أقدارًا مقدرة عليهم وهم حيالها لا يعدون أن يكونوا كالريشة في مهب الريح، وبالتالي فلا مفر من التسليم والرضا بكل ما يمكن أن يؤدي إليه العيش في ظل الحكم الأموي القائم على الجبر الإلهي، وإلا لكان المعترض من المحكومين معترضًا على أقدار الله تعالى وجبره، وقد استشهد الأمويون في سبيل ذلك بآيات من القرآن الكريم أولوها على غير مراد الله تعالى منها، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ تبريرًا لجبرية خروجهم إلى معركة صفين الشهيرة، وهنا كان لابد بطبيعة الحال من حركة تنويرية تستشف الغرض الدفين من وراء إشاعة الجبر الأموي لإشاعة أيديولوجية معاكسة تثبت عكس ما أراد الأمويون إرهاب الناس من خلالها، فكانت أيديولوجية «الاختيار» التي أُطلِق على أصحابها فيما بعد ونتيجة لغلبة السياسة الأموية اسم «القدرية»، الرياض ٤/ ١٢/ ٢٠٠٥م.

فبينما يشير في النص الأول إلى ظهور الخوارج، وأن دافعهم على رأيه ورأي الجابري المنقول، مجرد حب التميز السياسي الأيديولوجي عن الآخرين ولو بـ «التكفير»، ولم يكن ظهورهم امتدادًا جدليًا معاكسًا لغيرهم، كما هي قاعدته وقاعدة غيره في نشوء العقائد، فهو لا يشير في النص الثاني إلى رأي الخوارج مطلقًا، ولا إلى ردة الفعل الأموية - كما يزعم - عليهم باختراع عقيدة «الجبر»، وأن عقيدة الجبر مجرد تبرير من الأمويين لانعدام شرعيتهم، ويرى أن عقيدة «الإرجاء» نشأت رد فعل على عقيدة الجبر في النص الأول، ولكنه يرى في النص الثاني أن نقيض الجبر هو الحركة «التنويرية» !!!! التي ترى

«الاختيار»، والتي أطلق عليها الخصوم «لغلبة السياسة الأموية» اسم «القدرية»، وهكذا فمن تكلم بغير فنه وغلبة الهوى وحب تسويد الصفحات، وحب البروز ولو على حساب الحقيقة العلمية، أتى بالعجائب، وليس في هذه الادعاءات كلها أي بناء علمي صحيح قائم على الاستقراء والتتبع والإنصاف، والدليل على ذلك أنه لا يذكر عقيدة «التشيع» ولو بمعناها المبكر، كرد على عقائد الخوارج وتكفيرهم لعلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أما «الجبرية» فلا علاقة لها بالرد على عقائد الخوارج لأنها ليست نقيضًا لها على قاعدته التي دندن هو وغيره حولها كثيرًا، وعقيدة الإرجاء ليست ردًا على عقيدة الجبر ونقيضًا لها، لأن منطلق العقيدتين مختلف أساسًا عن الأخرى وليس نقيضًا لها، بل إن الجبر والإرجاء حسب عرضه للموضوع متفقان على تأجيل الحساب إلى يوم القيامة، فهما إذًا شيء واحد على رأيه، فكيف يصبحان نقيضين؟، ولا ننسى التذكير هنا بأن هذا هو رأيه الذي يدافع عنه عندما يتكلم عن الاختلاف ومشروعيته فهل هو مرجئ أو جبري؟، بل إنه في مقال متأخر ينقض كلامه السابق من أساسه، فيجعل «الإرجائية»، «المميعة للإسلام» ردة فعل على غلو الخوارج الأزارقة، ويجعل رأي المعتزلة في القول بـ«المنزلة بين المنزلتين»، رأيًا ثالثًا وسطيًا مختلفًا «عنهما بالكلية»، الرياض ٣/ ٤/ ٢٠٠٨، مما يدل على تخبطه وعدم استقراره على رأي علمي محدد.

وكل هذه العقائد المنحرفة عن النهج النبوي، هي نتيجة الأهواء ووساوس الشيطان والقراءات الخاطئة للنصوص والمؤثرات الأجنبية، ولا أدري كيف يفسر جدال الصحابة في القدر في زمن الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ؟، وخروجه إليهم وغضبه من ذلك، حتى «كأنما فقيء في وجهه حب الرمان»، هل هو ردة فعل على عقيدة أخرى، فما هي؟، ولا أدري لماذا لم يذكر عقيدة أهل السنة مطلقًا؟، هل هو يرى أنهم الجبرية؟، لا شك في ذلك، ولماذا لا يذكر اعتراض ابن عمر على الخوض في القدر والقول به في زمن مبكر؟، وماذا سيصنف ابن عمر من بين هذه الفرق؟، بل لماذا لا يذكر لنا ولو قرينة

واحدة على أن بني أمية أسسوا عقيدة الجبر للأغراض التي أشار إليها؟، هو يعلم أن أول المتهمين - في رأيه - هو الذي تولى الخلافة سنة إحدى وأربعين هجرية وهو معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو كاتب وحي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، مهما خاض الخائضون من أمثاله الذين وصلوا إلى تكفير معاوية، بل هو يشير إلى معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بوضوح في كلامه السابق عندما يذكر الاستدلال بالآية على الخروج إلى صفين، هل يتصور أن الكلام في أعراض الغائبين الأموات منذ أكثر من ألف وثلاثمائة وخمسين عامًا، والكذب عليهم بلا دليل لأنهم أموات لا يوجد من يحامي عنهم لا عقوبة فيه ولا عليه؟، ما رأيه لو ادعى مدعٍ أن يوسف أبا الخيل اخترع عقيدة معينة وأضافها إلى الإسلام؟، هل سيسكت عنه؟، أم سيستنفر كل قواه ومحاميه لمحاسبته ومعاقبته؟، وقد ورم أنفه هو وصاحبه عبد الله بجاد، عندما أفتى أحد المشايخ الكرام بكفرهما، بسبب كلام كتباه بقلميهما ونشراه على الملأ، فهل أدرك عاقبة البغي؟، هل يظن أن هؤلاء لا محامي لهم؟، خاب ظنه، فالله حكم عدل، وسيرى نتائج الظلم والافتراء والادعاء في يوم عسر، وهذا على فرض أن المظلوم المتكلم في عرضه من سائر الناس، فكيف والمظلوم صاحب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟، وكيف والفرية من هذا الوزن والخطورة؟، وتأمل كلامه عن حرق الكعبة بالقطران، واجتياح المدينة النبوية زمن يزيد، وربطه لنشأة عقيدة الجبر للدفاع عن هذه الأعمال الإجرامية، فما علاقة معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بذلك؟، وهو على أية حال لم يحدد لنا بطريقة علمية دقيقة، من الذي أنشأ هذه العقائد، ومتى حصل ذلك؟، مما يدل على دعواه الباطلة، التي لا تعتمد على أي سند علمي معتبر، بل تعتمد على إلقاء الكلام على عواهنه، وبناء هذه الدعاوى الكبيرة الخطيرة على شفى جرف هارٍ، يؤدي إلى أكبر المظالم الموجهة إلى خير القرون.

ولعل من ظلمه وعدوانه، أنه ذكر حديث أبي هريرة ونسبه للبخاري وأحمد، وذكر فيه «إنهم بنو حرب وبنو مروان»، وليس في البخاري ولا أحمد ذكر لبني حرب ولا بني مروان، ولكنه التدليس، ويوضحه أن أبا هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ راوي الحديث كان يتعوذ من

سنة الستين وإمارة الصبيان، مما يدل على خروج معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من مفهوم هذا الحديث، ولكنه أدخله وجعله ممن يصنع العقائد ويدخلها في الإسلام خدمة لأهدافه السياسية، وللعلم فإن أبا هريرة متهم من قبل العلمانيين والرافضة وهذه الفئة الجديدة، بأنه من الموالين لبني أمية، بل اتهمه بعضهم - أخزاه الله - بأنه يضع الأحاديث لمصلحة بني أمية، وها هو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يردد هذا الحديث مع ما فيه من إدانة واضحة، ويدعو أن لا تبلغه سنة الستين ولا إمارة الصبيان، فالحمد لله على وضوح الحق، و تهافت مثل هذه الاتهامات للصحابة الكرام.

ويعلم هو وغيره موقف أهل السنة من الصحابة والتابعين من الجبرية العقدية ومن الجبرية السياسية، وهما أمران مختلفان تمامًا، ولعل مواقف الصحابة من يزيد كالحسين وابن الزبير وأهل الحرة، ثم موقف فقهاء العراق من الحجاج وعبد الملك بن مروان، وهم من هم دليل على موقفهم الواضح من الجبرية السياسية، وإن كانت حركاتهم كلها انتهت نهاية مؤسفة مؤلمة، أما موقفهم من الجبرية العقدية فتمتلئ بها كتب أهل العلم.

واقرأ في نفس المصدر تهمته الخطيرة لأهل السنة وعلماء المسلمين بالظلم والعدوان، حيث يقول: «سأحاول هنا استعراض أمرين من الأمور التي ما فتئت كتب العقائد وكتب الفرق والملل والنحل تذكرهما مجردين تمامًا من أرضيتهما التاريخية / السياسية، مما يعني أنه مع إعادة موضعتهما تاريخيًا نتبين كيف أن الأيديولوجية السياسية الاستبدادية هي التي أدت إلى نشوء مثل تلك المفاهيم والمفاهيم المعاكسة لها، والأهم من ذلك كله، أن تلك الكتب ركزت في تثريبها على من قال بتلك الآراء انطلاقًا من مكافحة الطغيان والاستبداد السياسي في وقت إنتاجها، ولم تتعرض للأسف إلى من تولى كبر الأيديولوجية السياسية الرسمية التي كانت ترمي في الأساس إلى فرض الاستبداد كأمر واقع لا مناص ولا انفكاك، فجاء التثريب على الضحية وأشيحت الوجوه عن الجلاد»، فهو يرى أن علماء المسلمين في مؤلفاتهم عن الفرق والعقائد، تجاهلوا أسباب نشوئها - حسب رأيه

-، وجاملوا الطغاة والظلمة والمستبدين لدورهم في نشوء هذه الفرق لمنازعة هؤلاء المستبدين، ولم يكتفوا بذلك، بل «جاء التثريب على الضحية وأشيحت الوجوه عن الجلاد»، ويوضح الأمر أكثر، في مقالته الأخرى في الرياض ٧/ ١٢/ ٢٠٠٥م، عندما يعرض بالتفصيل لهؤلاء «التنويريين»، الذين هبوا في وجه «الجلاد»، ويقصد بذلك «القدرية»، الذين أصبحوا فيما بعد «المعتزلة»، فيعرض لنا النموذج المشرق لهؤلاء، بدءًا بـ«غيلان الدمشقي»، فيقول: «هنا كان لا بد من تدشين أيديولوجية تنويرية معارضة تهدف إلى تفكيك الأساس الديني الذي بنى بعض الأمويين عليه نظريتهم في الجبر، إنقاذًا لمقاصد الدين الإسلامي العظيم أن تندثر أو أن تتراخى على الأقل من جراء ادعاء الجبرية الإلهية في الأفعال البشرية، ولم تكن تلك الأيديولوجية المبتغاة حينها إلا ما اصطلح عليه علماء الفرق بالقول بالقدر والذي أُطلق على أصحابه مصطلح «القدرية» والذين لقوا أشد العنت وقُذفوا بشتى التهم والرزايا باعتبارهم زنادقة ملحدين، والحق أن تلك الأوصاف المنفرة لم تكن إلا من وضع السياسة الأموية كسبيل وحيد لتزهيد الناس بمشروعهم الذي يقوم على تكريس مفهوم مختلف مضاد للجبرية الأموية، يقوم على التأكيد على أن الإنسان في كافة أفعاله في الدنيا حر مختار مريد إرادة كاملة، وأن الله تعالى من ثم يسّر له طريق الخير والشر وأعطاه عقلًا يعرف بواسطته كيف يسلك أحد الطريقين، وبالتالي وفقًا لهذه النظرية في الحرية الإنسانية، فالإنسان محاسب على أفعاله في الدنيا أمام رب العالمين يوم القيامة، وبنفس الوقت فالمحكومون والناس عامة ليسوا مجبورين على تلقي الشر والطغيان باعتبارها أقدارًا من عند الله، بل كل إنسان على نفسه بصيرة، ويعرف بالتالي ما يضرها وما ينفعها والله تعالى يسر له سبل معرفة كف الأذى عن نفسه باستخدام قواه العقلية. من أبرز ممثلي هذه الأيديولوجية النقيض لفلسفة الجبر الأموي «غيلان الدمشقي» والتي لا تمل المصادر التقليدية للفرق بوصمه بكل نقيصة، تارة بادعاء قدريته من منطلق نفيه القدرة الإلهية، وتارة بادعاء زندقته وخروجه عن سواء السبيل، رغم أنه لم يكن في حقيقته إلا منزِّهًا لله تعالى عن نسبة الظلم له بادعاء

بعض الأمويين عفوه تعالى عن مظالمهم من دون الناس، ولذلك فقد أرسى غيلان هذا مفهوم القول بـ«العدل» الذي اتخذه المعتزلة فيما بعد أحد أصولهم الخمسة التي يقوم عليها مذهبهم، وكان غيلان قد عارض ادعاء الأمويين بأن الله تعالى سيغفر لهم ما اقترفوه من ذنوب ومعاص ومظالم لعباده استنادًا لادعائهم بأنه - تعالى عما يقولون - جبرهم على ذلك، إذ يقوم مفهوم العدل عند غيلان ومن معه من معارضي الأيديولوجية الأموية على القول بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ طالما سيعفو عن الأمويين ظلمهم يوم القيامة، فإنه نسبة لعدله بين عباده سيغفر لكافة المذنبين، وهذا محال إذ لا ضرورة حينها لإنزال الشرائع حاملة الأوامر والنواهي طالما سيتساوى الصالحون والطالحون، وهو يقصد نقض الادعاء الجبري النفعي الأموي منطقيًا وشرعيًا...، فغيلان الدمشقي الذي ولاه عمر بن عبد العزيز وزارة الخزانة في عهده لم يلبث مناوئو الإصلاح والمستفيدون من الاستبداد إلا أن أعدوا العدة لإزاحته عن طريقهم، وهو ما فعله هشام بن عبد الملك عندما تولى الخلافة، فقد أشاع عن غيلان القول بالقدر من زاوية ادعائه نفي القدرة عن الله وهو ما أغرى به العامة وممالئي السلطة الأموية حينها، ليتمكن هشام تحت بريق الاقتناع العامي والنفعي بزندقة غيلان من قتله شر قتلة بقطع يديه ورجليه ورغم ذلك استمر ينقد ممارسات هشام وأمرائه حتى أمر هشام هذا بقطع لسانه فمات، ومن هذا السيناريو الموغل ظلامية وطغيانًا ضد رجل يدعو إلى الإصلاح اتخذ المؤرخون التقليديون موقفًا حادًا منه ومن دعوته بأنها دعوة زندقة وخروج عن سواء السبيل»، نفس المصدر، وللعلم والتاريخ، فغيلان «أظهر القدر في زمن عمر بن عبدالعزيز، فقال: لقد كنت ضالًا فهديتني، وقال عمر: اللهم إن كان صادقًا وإلا فاصلبه واقطع يديه ورجليه، ثم قال: أمّن يا غيلان فأمّن على دعائه وفي بداية عهد هشام حج هشام بالناس ومعه غيلان يفتي الناس ويحدثهم وكان ذا عبادة وتأله وفصاحة وبلاغة ثم نفذت فيه دعوة الإمام الراشد عمر بن عبدالعزيز فأظهر القدر في عهد هشام فناظره الأوزاعي في حضرة هشام فانقطع [في الحجة والبرهان] ولم يتب فأخذ وصلب»، تاريخ الإسلام للإمام الذهبي، وفيات ١٠١-١٢٠هـ.

فهذا الإمام الذهبي شيخ المؤرخين يعرض لنا قصته، بينما لم يذكر الكاتب إلا تولية عمر بن عبدالعزيز له شئون المال، ولم يذكر الاستتابة والتوبة والدعاء، ثم عودته إلى ضلاله ومناظرة إمام زمانه الأوزاعي له وانقطاعه، كل ذلك لم يذكره، وهذا دليل ظلمه وحيفه وتهوره في أحكامه، وعمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليس جبريًا لا عقيدة ولا سياسة، وهشام بن عبد الملك من أفضل أبناء عبد الملك وأقلهم سفكًا للدماء، والذي أمامنا حوار علمي بين عمر وبين غيلان، ثم بين إمام زمانه الأوزاعي وبين غيلان، والحكم واضح ولا دخل لهشام في كل الإجراءات التي تمت، فلماذا تزوير الحقائق خدمة لهؤلاء المنحرفين؟، وقد ساق الإمام الدارقطني في آخر جزئه عن أخبار عمرو بن عبيد المعتزلي، هذه المناظرة بين غيلان وعمر بن عبد العزيز بشيء من التفصيل، ونقل محقق الجزء في الهامش قول رجاء بن حيوة في قتل غيلان، وأن قتله: «أفضل من قتل ألفين من الروم»، أخبار عمرو بن عبيد ص١٠٦/ ١٠٩، إذًا فهناك إجماع من علماء الإسلام على قتل غيلان، ونفذ الخليفة هشام بن عبد الملك هذا الإجماع لا أكثر.

وبناءً على كلامه، فهؤلاء «التنويريون» !!!! هداة مهتدون، والأمة كلها بعلمائها ابتداءً من ابن عمر وقبله رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كلها ضالة مضلة منحرفة، منساقة مع المستبدين، ألعوبة في أيدي الظلمة والجبابرة !!!، فهل هناك تشويه للأمة والعلماء أكبر من ذلك، أما ما سود به الصفحات حول فلسفة الجبر، فهذا كله لم يقل به مسلم من أهل السنة والجماعة، وعليه أن يثبت من هو الذي قال ذلك بالدليل والبرهان والعلم اليقيني، ودون إثبات ذلك خرط القتاد والأيام بيننا وبينه.

نعم هناك شرذمة قليلة من المتزلفين للحكام، وليسوا من العلماء، بل ولا من طلاب العلم الصغار، رددوا بعض هذه المفاهيم حول الجبر والغفران للخلفاء، وهم من حاشية الخلفاء من أصحاب المناصب والطامعين فيها، وليس لقولهم أية قيمة علمية، فلماذا يلصق الأمر بعلماء الأمة؟، ولعل ممن نبه على هذه الشرذمة وسفه آراءهم، شيخ الإسلام

ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وذلك في أكثر من موضع في كتابه منهاج السنة، وذلك في معرض رده على الرافضي، الذي اتهم أهل السنة بهذه التهمة التي يرددها أبا الخيل وأمثاله.

وإن تعجب فعجب قوله وادعاؤه العريض حول الأيديولوجية التنويرية، التي تهدف إلى «إنقاذ مقاصد الدين الإسلامي العظيم أن تندثر أو أن تتراخى من جراء ادعاء الجبرية الإلهية في الأفعال البشرية»، وأعجب أكثر لزعمه «ادعاء الأمويين بأن الله سيغفر لهم ما اقترفوه من ذنوب ومعاصٍ ومظالم لعباده استنادًا لادعائهم بأنه - تعالى عما يقولون - جبرهم على ذلك»، فأولًا: الأمويون كل الأمويين وبدون استثناء، فمن الذي قال ذلك سواء كان فردًا أو جماعة من الأمويين؟، أين مستند ذلك؟، أهكذا تلقى الأقوال والادعاءات جزافًا، وتبنى عليها النظريات، ويظلم أقوام من الأموات؟، فأين العلمية والموضوعية التي طالما ادعوها وجعلوها - بزعمهم - هدفهم؟، ولا ننسى أنه في بداية المقال أشار إلى «بعض الأمويين»، فهل هم كل أو بعض الأمويين؟، ثم إنه تجاهل انتشار القدرية لدى بعض خلفاء بني أمية المتأخرين، كالوليد بن يزيد ومروان بن محمد «الجعدي»، نسبة لمؤدبه الجعد بن درهم، ودور هؤلاء في سقوط الدولة الأموية معروف للباحثين، مع وجود الأسباب الأخرى.

أما الحديث عن المعتزلة والأصول الخمسة التي منها «العدل»، والثناء عليهم فباب آخر ليس هذا مجاله، وإني أسأله: ما رأيك بأحد هذه الأصول الخمسة وهو القول بـ«المنزلة بين المنزلتين»، الإيمان والكفر، والقول بخلود أصحاب الكبائر في النار يوم القيامة؟، ما الفرق بينه وبين رأي الخوارج في مرتكب الكبيرة؟، لا فرق بينهما إلا في كيفية التعامل مع العاصي في الدنيا، فالخوارج يقتلونه إذا تمكنوا، وهؤلاء يبقون على التعامل معه في الدنيا على الظاهر وهو الإسلام، أما في الآخرة فهو خالد مخلد في نار جهنم، ما رأيه بذلك؟ بل ما رأيه في الأصل الخامس من أصول المعتزلة، وهو القول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو في نظرهم يعني الخروج على الأئمة بالسيف، هل هو يقول به ويدعو إليه؟،

لعل حديثه عن الجلاد والاستبداد والطغيان في النقل الآتي والسابق يبين لنا موقفه من الأصل المعتزلي الخامس، ويؤكده الثناء على هذه الفئة والدفاع عنها.

وعندما نتساءل عن الهدف من نشر مثل هذه الأكاذيب وظلم الأمة بأجمعها، فسنجد الهدف واضحًا لديه في نفس المصدر، عندما يقول: «عندما يتيسر للباحث القيام بمثل هذا الحفر الأركيولوجي في الأساس التاريخي والسياسي الذي قامت عليه مثل تلك الدعوات، من ناحية معرفة أهدافها وما أحاط بها من ظروف سياسية مضادة، لا يجد نفسه إلا وقد توافر على فسحة كافية من التسامح مع من قاموا بمثل تلك الدعوات المضادة للاستبداد الذي رسخته الأيديولوجيات السياسية في التاريخ العربي، خاصة تجاه التشويه العقدي الذي وُصِموا به والذي تقوم به عادة السياسات المتضررة من مثل تلك الدعوات التنويرية، وهو ما سيؤدي إلى الدعوة إلى عدم القطع بكل ما فاضت به كتب الفرق والملل والنحل من تشويه لذواتهم وأيديولوجياتهم تحت دعاوى زائفة مثل الزندقة والمروق من الدين، لأنه لا يمكن للسياسة أن تغتال وتئد مثل تلك الدعوات إلا بركوب موجة ادعاءات الإضرار بالدين خاصة في سياق تثوير العامة على مثل أولئك الرواد تمهيدًا لسحقهم ونفيهم وربما قتلهم في النهاية، وهو ما حصل بالفعل، والذي على ضوء سياقه السياسي قام مؤلفو الفرق والملل في الغالب بتقييم أولئك الأشخاص وأعمالهم اتكاءً على دعاوى الجلاد الذي يهمه استدامة استبداده وطغيانه بعدم إتاحة الفرصة لأي دعوة تستند في نقد ممارسته على أساس منطقي وشرعي مستقيم ومقنع، ولو أننا فتشنا في سبيل توطئتنا لإشاعة التسامح بيننا عن الأساس التاريخي/ السياسي وراء التشويه العقدي الذي لحق كثيرًا من المذاهب الإسلامية التي نناصب أهلها ومعتنقيها العداء وربما كفرناهم بناء على ما تورد كتب الفرق عنهم من أقوال مخالفة، لأدركنا أن كثيرًا من تلك الأقوال وحملات التشويه كانت في الغالب من صنع التاريخ الاجتماعي/ المذهبي/ السياسي وليس لها سند راسخ من الحقيقة، وهو ما سيؤدي حتمًا إلى شيوع التسامح معهم

خاصة في ظل وجود رغبة صادقة في موضعة تلك الأقوال والعقائد في التاريخ»، الرياض ٧/ ١٢/ ٢٠٠٥م.

فالهدف واضح، وهو «التسامح» مع المختلف، و«التوطئة» لذلك، و«عدم القطع بكل ما فاضت به كتب الفرق والملل والنحل» من «تشويه عقدي»، واتهام «بالزندقة والمروق من الدين»، كل ذلك «تمهيد لسحقهم ونفيهم وربما قتلهم في النهاية وهو ما حصل بالفعل»، والتأكيد بأننا بالبحث والتفتيش، سنجد أن «التشويه العقدي الذي لحق كثيرًا من المذاهب الإسلامية التي نناصب أهلها ومعتنقيها العداء وربما كفرناهم بناءً على ما تورد كتب العقائد عنهم من أقوال مخالفة»، وبناءً عليه، سندرك أن «كثيرًا من تلك الأقوال وحملات التشويه كانت في الغالب من صنع التاريخ الاجتماعي / المذهبي / السياسي وليس لها سند راسخ من الحقيقة»، هذا هو الهدف: تبرئة هؤلاء واتهام الأمة كلها وظلمها، والدعوة إلى التسامح مع المخالفين من داخل الدين، تمهيدًا للتسامح مع المخالفين من خارج الإسلام، وهذا ما حصل، وتفصيله في موضع آخر، ولا ننسى أن الجلاد المتهم هنا، قد مات قبل تأليف كتب العقائد بزمن طويل، بل إنها ألفت في زمن سياسي نقيض لزمنه وهو العصر العباسي، ثم إن العلماء يؤلفون هذه الكتب بعيدًا عن الحكام وتأثيرهم، وفي الغالب ضد رغبتهم، والأدلة على ذلك لا حصر لها، ولو تأملت سير علماء أهل السنة، لوجدت الغالب على علاقتهم بالحكام هو التنافر والبعد.

ولعل مما يؤكد تحيزه وتحامله على الأمة، والتماسه الأعذار لهؤلاء المنحرفين، أنه جعل الجبر نوعين: النوع السلبي الذي قال به الأمويون كما يزعم، أما الثاني كما يقول: «فهو جزءٌ من أيديولوجية التنوير التي قام بها الرواد الأوائل، والتي رامت نقض الأساس الأموي لتبرير الطغيان والاستبداد تجاه فرض الجزية على المسلمين الداخلين في الإسلام حديثًا، لقد استمر الحكام الأمويون في فرض الجزية على المسلمين الجدد من العجم الذين لا يعرفون العربية ولم يكن من المتيسر لهم معرفة كيفية أداء شعائر الدين،

وكان استمرار فرض الجزية بدعوى أن أولئك المسلمين الجدد لم يسلموا إلا ظاهرًا، بينما كان الهدف الحقيقي هو استمرار تدفق الأموال على الخزائن الأموية، وهو الأمر الذي دعا الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز إلى إيقاف هذا النوع من الفتوحات الجبائية تحت شعاره المعروف (إن الله بعث محمدًا هاديًا ولم يبعثه جابيًا) ولأجل نقض أساس الادعاء الأموي حول فرض الجزية على المسلمين الجدد، فقد شرع أولئك التنويرون بتدشين القول بجبرية مؤقتة تؤكد من ناحية أن أولئك المسلمين الجدد إذ هم لا يعرفون العربية فهم لا يقرءون القرآن ولا يعرفون السنة وبطبيعة الحال أنهم لا يستطيعون أداء فرائضهم على الوجه الأكمل، وبالتالي وفقًا لرأيهم فإن أولئك المسلمين الجدد معذورون في هذا الجانب من التقصير باعتبارهم مجبورين على ذلك، وتؤكد من ناحية أخرى أنه طالما أنهم بشر خلق الله فيهم القدرة على الفعل، فيجب عليهم السعي لتعليم أنفسهم فرائض الدين كلما سنحت لهم الفرصة، ورغم ذلك فهم مسلمون ولا يحق للأمويين فرض الجزية عليهم»، الرياض ٧/ ١٢/ ٢٠٠٥م.

ولا داعي للتكلف والقول بالجبرية المؤقتة، أو الإيجابية كما يزعم، والدفاع عن هؤلاء المظلومين الذين تؤخذ منهم الجزية بعد إسلامهم، فالمسألة خطأ فاضح مخالف للنص القرآني والنبوي، وعمر بن عبدالعزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهى القضية بإصدار الأمر بإبطال ذلك، وأتبعه بقوله العظيم الذي ذكره الكاتب، فهل هناك حاجة للدفاع عن هؤلاء المنحرفين القائلين بالجبرية المؤقتة؟، أليس دافع ذلك كله هو تبجيل هؤلاء والدفاع عنهم ولو بأسلوب تافه بارد؟، مع ملء الكلام بالمصطلحات الرنانة «الأيدولوجية»، «التنوير»، قارن ذلك بظلمه لأمة كاملة، وعلماء أكابر مخلصين ليسوا محل تهمة أصلًا، وكذلك فعمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يلغ الفتوحات «الجبائية» كما يزعم، بل ألغى الجباية فقط.

ويشاركه محمد المحمود، في الزعم بإلغاء عمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ للفتوحات الجبائية، عندما يقول في الرياض ١١/ ٩/ ٢٠٠٨: «فالغزاة الفاتحون لم يحملوا الرسالة السامية طويلًا،

وإنما تخلوا عنها لصالح عقيدة: الغزو، السابقة على الإسلام. وهذا التحول كان واضحًا و صريحًا، ولم يكن ضمنيًا. وهو ما جعل عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ يتخذ قراره الفوري والحاسم بوقف «الفتوحات» لقناعته أنها لم تعد فتوحات، وإنما أصبحت حملات عسكرية استعمارية، لا تخدم الرسالة: الإسلام، وإنما تخدم مصالح المتنفذين».

ولإيضاح الحقيقة التي يهربون منها، فعمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ كانت مدة حكمه قصيرة جدًا، واشتغل بالإصلاحات الداخلية كما هو معلوم، وأوقف حصار القسطنطينية لأنه طال أكثر من المعتاد، وليس له نتائج قريبة بسبب شدة تحصن الروم، وما عاناه الجند في هذا الحصار، وما ترتب عليه من تجمير المقاتلين، وهو طول بقائهم بعيدًا عن أهلهم، الذي لا يجوز أن يتجاوز ستة أشهر، حسب قرار عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فأمر عمر بن عبد العزيز بفك الحصار، وإعادة المقاتلين إلى ديار الإسلام، أما الزعم بإيقاف الفتوحات «الجبائية»، فعلى قصر مدة عمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فسأقرأ عناوين الحوادث في هذه المدة من فهرس تاريخ الإسلام للذهبي، وسأجد: عمر يغيث جند مسلمة / سنة تسع وتسعين، و: الوليد بن هشام يغزو الصائفة / سنة مائة، مما يدل على استمرار الغزو والفتوحات في عهده، لا كما يزعم هؤلاء الجهلة، والأهم من ادعاءهم هذا لا سيما المحمود، هو أن يثبتوا لنا أن إيقاف الغزو - لو حصل -، تم للأسباب التي ينسبها المحمود إلى عمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أما أن يقوِّل عمر ما لم يقل، وينسب إليه سببًا ليس صحيحًا، فهذا افتراء مردود عليه، وأتحداه أن يذكر للقراء أين قال عمر هذا الكلام؟، وأين مصدر «القرار الفوري والحاسم»، بوقف «الفتوحات» و«الحملات العسكرية الاستعمارية»، حسب تعبيره؟، ومن المهم هنا التذكير بزعمه أن هذا الجبر الإيجابي المؤقت، كان ردة فعل للجبر الأموي السلبي، بينما كانت القدرية «التنويرية»، هي ردة الفعل على الجبر الأموي، كما سبق وأن ذكر ذلك كما مر معنا، مما يدل على تخبطه، وعدم استقراره على رأي محدد.

والحوار والمناقشة وإن كانت من خلال الشبكة العنكبوتية، تضعف الاحتراس والحذر وتخرج المكنون، فلما تحاور يوسف أبا الخيل مع الشيخ الفاضل بدر العامر في شبكة الاعتدال حول الليبرالية، صرح أكثر بتغيير الدين، من خلال «الفاعلين الاجتماعيين»، وهم هنا «معاوية بن أبي سفيان»، و«العلماء»، وقارن ذلك صراحة بدور القسس والرهبان في تغيير النصرانية، فقال: «لكن ما أن يتماس الدين بالسياسة في براغماتيتها المنفعية حتى تحل ظلال المعنى بدلًا من المعنى نفسه، أو قل: لا بد من الاستعانة بظلال المعنى لتبرير متطلبات السياسة التي هي بطبيعتها وضعية مهما حاول المنفعيون نفي ذلك. عندما تنصرت الدولة الرومانية مع الإمبراطور قسطنطين لم تجد الدولة والقساوسة بدًا من تدشين ظلال المعنى بدلًا من المعنى نفسه، فتم تحوير المسيحية لتتلاءم مع المتطلبات السياسية الجديدة للدولة الرومانية. نفس الشيء حصل مع الإسلام. الذي كان مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخلفائه الراشدين يمثل المعنى بنقاوته. لكن ما أن أنشأ معاوية بن أبي سفيان الملك العضوض على أنقاض الخلافة الراشدة حتى احتاجت السياسة إلى إحلال ظلال المعنى بإحلال تأويل جديد لمفاهيم الإسلام الكبرى. فتم تدشين الجبرية لتكريس تسلط الأمويين على مقدرات الأمة. بالتناغم مع تغييب أية نصوص تنشد فاعلية فردية الإنسان لإعادة تعويمه ليكون متناغمًا مع متطلبات الجماعة، فحلت الأيديولوجية محل الإنسان وحلت الوسيلة محل الغاية. هذا ما أقصده باختصار مخل بعبارتي: بواكير الإسلام»، شبكة الاعتدال ٣١/ ٥ / ٢٠٠٨، وهذه تهمة واضحة لمعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والأمة كلها بتغيير الدين وتبديله، وإخفاء النصوص خدمة لمآربها السياسية، فحسبه الله، والويل له عندما تجتمع الخصوم، ويحسن التذكير هنا، بأن مصطلح «المعنى»، و«ظلال المعنى»، مأخوذ مباشرة من محمد أركون وهاشم صالح، مما يؤكد اعترافهم الصريح والمباشر من هؤلاء المرتدين.

ويدل كذلك على اتهامه للعلماء بصناعة العقائد، و ظلمه وتحامله على الأمة، إشارته إلى إلحاق الفروع الفقهية بالعقائد لأهداف مختلفة، فيقول في الرياض ٤/ ١٢/ ٢٠٠٥م: «أبرز مثال على إلحاق بعض الفروع بالعقائد ما ذكره الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه (الشرح الممتع، على زاد المستقنع) نقلًا عن (شرح الطحاوية) من أن بعض العلماء قاموا بإلحاق المسح على الخفين - وهو فرع فقهي كما هو معروف - بالعقائد تأكيدًا على مجانبة مخالفيهم في أمر المسح من الإمامية للصواب، والأمثلة في هذا المجال أكثر من أن تستوعبها مساحة مثل هذا المقال، مما يؤكد أن كثيرًا مما امتلأت به كتب العقائد من الفروع لا يخرج بالكاد عن مثل تلك الآلية التي تستدعي حسم الخلاف مع المعارضين في أمر وضعي (سياسي/ اجتماعي) أو فرع فقهي بإلحاقه بأمر العقائد».

ويؤكد ذلك في الرياض ٤/ ٨/ ٢٠٠٤م، فيقول: «والغريب أن بعض الفرق الإسلامية كانت عندما تريد قطع الطريق على أي من الفرق الأخرى للاختلاف على أمر من الأمور كانت ترقيه ليكون في الجانب العقائدي بحيث لا تسمح للآخر بالاقتراب من حماه»، وهذا وإن حصل أحيانًا لأسباب معروفة ومفهومة، فإن زعمه، أن «الأمثلة في هذا المجال أكثر من أن تستوعبها مساحة مثل هذا المقال»، فهو هنا يكذب، فالأمثلة محدودة جدًا، ولا تصل إلى درجة أن تكون «أكثر من أن تستوعبها مساحة مثل هذا المقال، مما يؤكد أن كثيرًا مما امتلأت به كتب العقائد من الفروع لا يخرج بالكاد عن مثل هذه الآلية»، وهو يكذب هنا ليصل إلى الهدف الذي يريده عندما يقول: «مما يؤكد أن كثيرًا مما امتلأت به كتب العقائد من الفروع لا يخرج بالكاد عن مثل تلك الآلية»، وهكذا يكذب ليبني على كذبه كذبة أكبر، توصله إلى هدفه الذي سبق أن أشرنا إليه في أول الفصل، وهو حصر العقائد في أضيق النطاقات، واتهام العلماء بالإضافة إلى العقائد ما ليس منها، والخروج من ذلك بالوصول إلى نسبية الحق، ووجوب التسامح مع المخالف.

ويظهر التحامل كذلك والبعد عن الموضوعية، عند ما يزعم في الرياض ٤/ ٨/ ٢٠٠٤م، أن «بعض الأمور التي كان الخلاف حولها مذمومًا ومرهقًا كانت في الجانب غير المضر الجهل به عند المسلم العادي أساسًا. النظر من زاوية الأهم فالمهم أو من زاوية سعة الجهل بها من عدمه يشير إلى أن بعض وربما معظم فروع العقائد باعتبار سعة الجهل به، وأن المسلم لا يضره أصلًا عدم العلم بها، إذ يمكنه العيش والاستظلال بظل الإسلام حتى مماته بدون أن تترامى إلى سمعه مفردة من قبيل خلق اللفظ بالقرآن أو خلق أفعال العباد أو التحسين والتقبيح العقليين أو النقليين»، وهو هنا تجاهل - وليس جهلًا منه - أن ما أشار إليه من أن بعض المسائل قد لا يهتم به كثير من المسلمين، بل ربما ماتوا دون أن يسمعوا بها كما قال، أن هذه الانحرافات وراءها فلسفة كاملة لها أغراض معلومة، ولذلك وقف العلماء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ضدها، وصاحوا بقائليها من أقطارها، لمعرفتهم بخطورة أقوال هؤلاء، وما تؤدي إليه من إنكار الأسماء والصفات، الذي يصل في حقيقة الأمر إلى جعل الخالق - جل شأنه - عدمًا أو شبيهًا بالعدم، وغير ذلك مما هو معروف في أماكنه من كتب أهل العلم، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

ولعل حصره للخصوم الأساسيين للمعتزلة بـ«الحنابلة»، في الرياض ١٩/ ٧/ ٢٠٠٥م، دليل واضح على تزويره للحقائق ومخالفته للأصول العلمية، فلم يكن هناك في ذلك الوقت مذهب حنبلي، وما كان الإمام أحمد يرضى أن تسجل أقواله وآراءه الفقهية، ثم إن الذين وقفوا في وجه المأمون والمعتصم والواثق - ومن ورائهم المعتزلة -، خلق كثير من أقطار كثيرة لا يجمعهم المذهب، وإنما تجمعهم الغيرة على العقيدة والدين، وتكفي هنا الإشارة إلى أن الإمام البويطي تلميذ الإمام الشافعي، يحضر من مصر ويرمى في السجن حتى يموت فيه، وإن قراءة في أسماء الممتحنين بخلق القرآن والمسجونين والمعذبين، تكفي للرد عليه ونقض كلامه من أساسه.

ويشاركه في آرائه السابقة حسن فرحان المالكي، فهو «يأمل أن نتمكن في هذا الوقت القصير من القيام بإصلاح للمفاهيم المذهبية التي كبست الإسلام داخل قماقمها المظلمة...»، ويقول بعد كلام طويل: «هؤلاء متمذهبون لا يعلمون إلا المذهب، المذهب الذي نشأ في ردود أفعال وخصومات ومجاملات واستعداءات»، منتدى الإقلاع ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٣م، وقد مرّت معنا كلمته «لكن صدقني إن الإسلام بسيط وكان واضحًا حتى ألبسه المتخاصمون ألبستهم فاختلفت علينا الألبسة»، منتدى الإقلاع ٢/ ١١/ ٢٠٠٣م، وهو في رده على سؤال حول خطورة الشرك الأكبر، وأنه أكبر كفر وقع فيه الخلق، يغالط ويحاول أن يهون من شأنه، ويجيب إجابة لا علاقة لها بالسؤال حول مهمات الأنبياء الأخرى، ثم يقول: «كلامك السابق [حول الشرك] هو كلام الوهابية تقريبًا...، الوهابية يأخذون آية ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ويتركون الآيات الأخرى التي فيها كل الأوامر الأساسية، بل هذه الآية يقصرون معنى العبارة هنا على معنى واحد ويتركون المعنى الشامل للعبادة...»، منتدى الإقلاع ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٣م، ورسالته في العقائد تمتلئ بالظلم والعدوان على السلف والعلماء بلا استثناء، واتهامهم بشتى التهم بلا حياء ولا خلق.

أما عبدالله بجاد العتيبي، فهو يذكرنا بخطورة خطاب بوش، ومناظرته مع مرشح الرئاسة الديمقراطي، وأهميتها وتأثيرها في «مستقبلنا»، و«تشكيل خياراتنا»، ومع ذلك فنحن مشغولون عنها بـ«مشكلات الأسماء والصفات البائدة»، الرياض ٤/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

وهو مثل سابقه، يرى أن العقائد نشأت بأسباب صراعية سياسية اجتماعية، ثم يؤكد، أن «المنظومات الفكرية الكبرى كالفلسفات والأديان لا يمكن حصر صورتها في تصوّر وحيد ورؤية واحدة، ولكن الطبيعي أن زوايا النظر لها وآليات تفسيرها وتأويلها تتخذ صورًا شتى وتتلون بألوان مختلفة، والإسلام ليس استثناء من هذا السياق، فقد

خرجت من رحمه آليات تفسيرية وتأويلية متعددة ومتباينة، تشكلت بناء على مجموعة من العناصر السياسية والاجتماعية وغيرها، وتأثرت بالسياقات الزمكانية التي خرجت فيها، وكان ميلاد الطوائف. انتحت كل طائفة برؤيتها ومنظومتها التأويلية جانبا، وبدأت تفتش عن مساحات اختلافها مع الآخرين، وتركز على نقاط تميّزها عنهم لتسوق بذلك نفسها للمجموع وتكتسب المزيد من الأتباع، ثم بعدت الشقّة بين الأطراف ودخلوا صراعًا مريرا مع بعضهم وأصبحت عداوة بعضهم لبعض تزداد، وتنحسر معها أخلاقيّات الدين وأبجديات الأدب الإنساني وقبل ذلك أحكام الشرع في العدل والإنصاف والتراحم»، الرياض ٦/ ٦/ ٢٠٠٥م.

ويخبرنا أيضًا «أن هذه من الإشكاليات في الخطاب السلفي بشكل عام والخطاب الإسلامي قديمًا وحديثًا، إنه كانت هناك مشكلة بارزة على طول مساره وهي مشكلة محاولة التميز عن المسلمين، يعني كانوا دائمًا يحاولون يتميزون عن الآخرين، بمعنى أنا شافعي أريد أن أتميز لا بد أن أتميز عن الحنابلة لأني أعتقد أني أمتلك الحق، أنا مثلًا من أهل السنة والجماعة يجب أن أتميز عن المعتزلة، يجب أن أتميز عن.. أنا مثلًا سني يجب أن أتميز عن الشيعي، هذا الحرص الغريب على التميز عن المسلمين هو الذي جعل الفرق الإسلامية تتشرذم بشكل كبير، وتركز أيضًا على وسائل أو آليات عدائية فيما بينها وصراعية أكثر فيما بينها أكثر من ما تركز على تقديم خطاب قادر على التعامل مع الوقائع الجديدة وقادر على النهوض بالأمة وإيصالها إلى ما تريده»، العربية ٩/ ٢/ ٢٠٠٥م.

فهو يكرر في كلا المصدرين، أن من أسباب نشوء العقائد حب التميز عن الآخرين، فيحاول كل فريق ومذهب أن ينشئ لنفسه عقائد تميزه، ثم تتطور هذه الأمور إلى صراعات وعداوات «انحسرت معها أخلاقيات الدين وأبجديات الأدب الإنساني وقبل ذلك أحكام الشرع في العدل والإنصاف والتراحم»، فماذا أبقى لأمة الإسلام وعلمائها؟، وهو يزعم أن «المنظومات الفكرية الكبرى كالفلسفات والأديان لا يمكن حصر صورتها في

تصور وحيد»، ويرى أن «الإسلام ليس استثناءً من هذا السياق فقد خرجت من رحمه آليات تفسيرية وتأويلية متعددة ومتباينة تشكلت بناء على مجموعة من العناصر السياسية والاجتماعية وغيرها !!! وتأثرت بالسياقات الزمكانية التي خرجت فيها...»، وهذا رأي خطير يؤدي كما رأينا إلى ضياع المفاهيم، وخلط الحق بالباطل، والقول بنسبية الحقيقة، لأنه في رأيهم لاشيء ثابت، وكل نص قابل للتأويل وتعدد القراءات.

وهو يكرر كلام سابقيه، حول نشأة العقائد بسبب الصراعات السياسية أو الاجتماعية، ويزعم أن «الكل»، يقرأ الإسلام بعينه هو منطلقًا من بيئته هو، وأن قراءته تختلف عن القراءات السابقة، ويدخل في ذلك الجميع بلا استثناء، «الشافعي والغزالي وابن رشد وأحمد بن حنبل والأشعري وابن سينا والفارابي وابن تيمية وابن حزم وابن عبد الوهاب والأفغاني ومحمد عبده وحسن البنا والمودودي وسيد قطب والألباني وجمال البنا ومحمد أركون والجابري وغيرهم كثير كثير»، ويدعونا إلى أن نعيد قراءة الإسلام، وأن هذه القراءة باتت أمرًا «ضروريًا» و«ملحًا» و«لازمًا»، وهذا كله «يتطلب خلق وعي جديد وعقل جديد قادر على انتقاء الصورة الصحيحة التي ينظر بها إلى الإسلام كما يجب أن نراه اليوم لا كما هو فلا أحد يستطيع أن يعرف الإسلام كما هو حتى يقدمه لنا»، الرياض ١٢/ ١١/ ٢٠٠٧م، إذًا وعلى رأيه فنحن الذين نصنع الإسلام بأعيننا، وليس بأعين الآخرين أيًا كانوا، ولا يجب أن نراه اليوم «كما هو لاستحالة ذلك، فالإسلام «يتشكل بالصورة التي يشكله بها أبناء العصر أيًا كانوا»، بل «ولا أحد يستطيع أن يعرف الإسلام كما هو حتى يقدمه لنا»، هكذا على الإطلاق، تلقى الأحكام جزافًا، ويدعي من يريد ما يريد، وتردد هذه المزاعم الكبيرة، ولا حق لأحد في الاعتراض عليهم، فهم فوق النقد، وفوق المحاسبة، وفوق الرد، والويل لمن يحاول أن يقف في وجوههم، وما شتمه للأمة كلها، والعلماء كلهم، واتهامهم بشتى التهم، إلا أكبر دليل على ذلك.

ويؤكد على هذه القراءة التأويلية بشكل واضح، في مقالته في جريدة الاتحاد الإماراتية ١٣/ ٤/ ٢٠٠٨، فيرى أن النصوص التاريخية الكبرى، «سواء كانت نصوصًا دينية أم نصوصًا فلسفية تتسم في الغالب بالعبارات المفتوحة للتأويل»، وأن «إبقاء باب التأويل مفتوحًا هو ضمانة الاستمرارية والخلود»، ويزعم أن هذه «النصوص الكبرى... أسيرة بشكل أو بآخر للقراءات التأويلية الراسخة عبر القرون»، من «علماء كبار وباحثون مميزون»، ويطيل الكلام حول اتهام العلماء والأمة، برفع هذه القراءات التأويلية إلى مستوى «النصوص المقدسة»، واتهام من يخرج عن هذه القراءات، بـ«الخروج عن النص نفسه»، ثم يزعم «أن أسلم وسيلة لحماية النصوص المقدسة هي في إدراك ما تمنحه من مساحة هائلة للتأويل»، وأن هذه النصوص «تبقى مفتوحة على الدوام للقراءة والتأويل وإعادتها، سواء اعتمدنا على النظرية القديمة التي تقول بوجود حقيقة ومجاز، أو اعتمدنا النظرية الألسنية الحديثة التي تعتمد على عناصر ستة للاتصال هي: المرسل - المرسل إليه - الرسالة - السياق - الشفرة - أداة الاتصال»، ولاشك أنه يريد هنا فتح الباب لكل أحد للعبث بالنصوص وتفسيرها كما يشاء، تحت مسمى القراءة التأويلية التي لا حصر لها ولا انضباط، والنتيجة معروفة، والألسنية والمجاز هي أداة أستاذهم محمد أركون، في القول ببشرية الإسلام والقرآن، وتكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام، كما سنرى في خاتمة البحث.

وهو يزعم في جريدة الإتحاد الإماراتية، ٣/ ٥/ ٢٠٠٩، نقلًا عن إيلاف ٤/ ٥/ ٢٠٠٩، أن «الإسلام دين أوسع وأشمل وأكبر بكثير من أن يتم حصره في قراءة واحدة وتوجه وحيد، إنه كدين يقدم نفسه بأنه صالح لكل زمان ومكان يجب وبالضرورة أن يكون مفتوحًا على القراءة وإعادة القراءة على التأويل وإعادة التأويل في عملية مستمرة وتبادلية بين الإسلام كنص مقدس وبين تمثلاته في الواقع، مع استحضار إلحاح الحاجات المتطورة بطبيعتها والتي ينبغي أن يلبيها لمعتنقيه في تعاملهم مع تطورات العلم والحضارة

والتقدم. هذه مزية للإسلام وليست قدحًا فيه، فالمرونة التأويلية له تمنحه القدرة الكاملة على الاستمرار والتأثير، وأيضًا على المحافظة على معتنقيه وحمايتهم من الشكوك والتساؤلات التي قد تجنح بهم بعيدًا عنه»، فيا عجبًا، كيف تكون حماية الإسلام بتدمير ثوابته وأسسه؟، وكيف يكون حفظ عقائد معتنقيه من الشكوك، بإفراغه من مضمونه؟، وكيف يكون تمييعه وإذابته، «ميزة» له وليست «قدحًا» فيه؟.

وهو يتحدث عن انتصار «المدرسة النصوصية النقلية»، وما ترتب على هذا الانتصار، من «ترحيل قسري لكثير من الإشكاليات والأزمات من حيّز العلم الذي طبيعته السؤال والشك والتطوير إلى حيزٍ آخر طبيعته التسليم والطاعة وهو حيّز الإيمان»، وأن علماء تلك العصور، وضعوا هذه الأمور «المرحَّلة قسريًا..... في تابوت مغلق تم الاصطلاح على تسميته عقيدة»، ثم يخبرنا بنتائج هذا الترحيل القسري على الأمة، فيقول: «ثمّة تجلّيات خطيرة كانت ثمارًا بائسة لبذور هذا الارتحال أو الترحيل لمسائل العلم لتصبح إيمانًا وعقيدةً، من أوضح تلك التجلّيات استبدال «الحكم» الإيماني أو العقدي بـ«الحجّة» و«البرهان» كمعيارٍ علمي، بمعنى أنّ الفاصل عند الاختلاف لم يعد البرهان بل الإيمان، وبما أنّ الإيمان تسليمٌ مطلقٌ فإن المخالف فيه لا يُقبل منه صرفٌ ولا عدلٌ، فهو أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا أن يسلّم ويذعن وإمّا أن تصدر بحقّه «صكوك الحرمان».... «صكوك الحرمان» هي مجموعة من الأحكام الدينيّة التي يطلقها رجال الدين أو المنتسبون إليه، بل وأحيانًا من بعض العوامّ على من يحاول المساس بأيٍ من المسائل المرحَّلة والمهجَّرة تراثيًا إلى خانة الإيمان، وهي صكوك يتمّ مهرها بخواتم من «تفسيقٍ» أو «تبديعٍ» أو «تكفير»، فالفسق والبدعة والكفر أصبحت أسلحةً في المعركة ضدّ استعادة هذه المسائل العلميّة من براثن التسليم الغبيّ أو غير العلميّ، وقد ركب مدمنو إطلاق هذه الأسلحة صعب اليقين الزائف وذلول الإقصاء الجائر حتى يصلوا لمرادهم وينالوا مبتغاهم ويظفروا بما له سعوا ونصبوا»، الرياض ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٧.

وليس هناك أوضح من هذا الكلام في اتهام السلف والأمة بخيانة الأمانة العلمية، وتغيير الدين والعقيدة، من أجل «الصراع فقط»، والانتصار فيه، أما الإدعاء بأن الأمة استبدلت «الإيمان والتسليم»، بـ«البرهان والحجّة»، فهو أول من يعرف أنه يكذب ويفتري، فلم تنفك الحجة والبرهان عن الإيمان يومًا من الأيام، وفي أي عصر من العصور ولله الحمد، ولكنها الجرأة على الله وعلى الإسلام وعلى السلف الصالح، وإلقاء التهم جزافًا وبلا «حجةٍ وبرهان»، وإن قراءة في كتب العلماء المتقدمين والمتأخرين عمومًا، وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية خاصة، لاسيما كتابه «درء التعارض»، كافية لنسف ادعائه من أساسه.

ويقول: «وهناك احتكار للإسلام من معظم المذاهب التي خرجت، وكان الصراع على الإسلام صراعًا بدأ منذ وفاة النبي ﷺ ولم ينته إلى اليوم، الكل يزعم أنه يمثل الإسلام وهذه جناية عظمى»، الحياة ١٥/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويزعم في جريدة الرياض ٧ / ١/ ٢٠٠٨م، تعليقًا على حديث جبريل في تعليم وتعريف الإسلام والإيمان والإحسان، أن هذا الحديث، قدم الإسلام «بكل منطق سهل ومباشر... بعيدًا عن أي عدائية أو تعقيد تجاه الآخر المختلف خارجيًا أو داخليًا»، ولكن «البشر المتصارعين الذين احتاجوا في صراعاتهم إلى استخدام كل أداة ممكنة ليوظفوها في موازين القوى داخل خضم صراعاتهم، ولما كان العامل الديني عاملًا حاسمًا وسلاحًا فتاكًا في الصراع فلم يكن ممكنًا أن يغفله المتصارعون وهكذا كان»، فمن هم المتصارعون في رأيه؟، هم السياسيون والعلماء والأحزاب والتجمعات المذهبية، فماذا صنع المتصارعون بالدين ليطوعوه لصراعاتهم؟، لعل كلامه الواضح في ضرب الأمثلة، كافٍ للدلالة على عظم الفرية والافتراء على الله والإسلام والعلماء: «هكذا بكلّ منطق سهل ومباشر يقدّم الحديث الإسلام والإيمان للناس بعيدًا عن أي عدائية أو تعقيد تجاه الآخر المختلف خارجيًا أو داخليًا، غير أنّ البشر المتصارعين بطبيعتهم احتاجوا

في صراعاتهم إلى استخدام كل أداةٍ ممكنةٍ ليوظّفوها في موازين القوى داخل خضم صراعاتهم، ولمّا كان العامل الديني عاملًا حاسمًا وسلاحًا فتّاكًا في الصراع فلم يكن ممكنًا أن يغفله المتصارعون، وهكذا كان. أدخل المتصارعون في التراث الدين كأداة صراعٍ وسلّطوا عليه آليات تأويلية وتفسيرية تخدم هدف كل جهة من المتصارعين وكل جماعة من المتناحرين، وباختلاف الأهداف والغايات اختلفت التأويلات والتفسيرات. وبما أنّ هذا الإسلام المباشر البسيط الذي عرضناه أعلاه لا ينفع في الصراعات من حيث أنّه دينٌ متسامحٌ جاء «رحمةً للعالمين»، بما أنّه كذلك فقد اضطر المتصارعون إلى تجزئته وتقطيعه ومن ثمّ إعادة بنائه وتركيبه ضمن منظومة تضمن خدمة أهدافهم الصراعية، وتشكّلت على هذا الأساس «إسلاماتٌ» تعبّر عن رؤية كلّ فريقٍ وتثبّت نظرية كلّ طائفة. ولنأخذ أمثلة على الزيادات التي أدخلها المتصارعون على النصّ ليبرّروا بها رغباتهم وأهدافهم، فمن ذلك أننا نجد الحديث السابق يقول: (أن تشهد ألا إله إلا الله)، غير أنّ المتصارعين لم يجدوا هذه العبارة كافية بالنسبة لهم للحكم بالإيمان والإسلام، بل رأوا أنه يجب أن تتم تجزئتها إلى جزأين كحدٍ أدنى: الجزء الأول (لا إله) والجزء الثاني (إلا الله)، ثم تأتي مرحلة الشحن التأويلي ومرحلة التعبئة التفسيرية، فيكون الجزء الأول: (لا إله) المقصود به هو «الكفر بالطاغوت» ونفي جميع «الأديان» و«التأويلات» الأخرى، ويضاف لذلك تكفير المخالفين وقتالهم والبراءة منهم، ثم يأتي دور الجزء الثاني: (إلا الله) لتتم تعبئتها كالتالي: أي لا معبود بحقٍ إلا الله، أو لا موجود إلا الله، أو غيرها من التفسيرات المشحونة والملغومة التي اختلفت باختلاف المدارس والفرق والمذاهب والطوائف، وعلى هذا فقس. وإذا كان هذا جزءًا من التشويه الأيديولوجي لأهم مبدأٍ في الإسلام (الشهادتين (فما بالك بما دون ذلك من عقائد وشعائر، من روحانياتٍ وسلوكيات، من عبادات ومعاملات !»، المصدر السابق.

ثم يقول: «إنّ ما تلغيه التحريفات والتأويلات والتفسيرات الصراعية للإسلام لا تقلّ أهميّتها عن ما تثبته وتقرّره على أنّه الحقّ المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ذلك أنّ الملغى والمغيّب يترك آثاره على المشهد كما يتركه المعتمد والمثبت. من الطبيعي أنّ يثير مثل هذا الطرح سدنة القديم وحرّاس السائد وجنود المألوف، وأن يجلبوا بخيلهم ورجلهم عليه وعلى طارحيه، لأنه يزعزع المكتسبات الكثيرة التي يتمتّعون بها، وينزع مخالب السلطة التي يدلّون بها على الناس، ويكسر سيوفهم المصلتة على رقاب العباد، ولكن من الطبيعي أيضًا أن يصبح مثل هذا الطرح محلّ نقاشٍ وحوارٍ متواصلٍ حتى نعيد للإسلام رونقه ونمنح للواقع تنميته وللإنسان تصالحاته. إنّ التحريفات والتأويلات والتفسيرات الصراعيّة لا تؤمن أن «الدين المعاملة» وأنّ «حب الخير للناس» من أعظم العبادات، وتلغي من قاموسها أنّ الإسلام إنّما جاء «رحمة للعالمين» وتتجنى على كثيرٍ من المفاهيم المفترى عليها والمغيّبة قسرًا عن التداول والتأثير، لتفسح المجال رحبًا أمام تحويل الدين بكل قداسته إلى مجرد ترسانة أسلحة في حرب ذات معارك متعددة ومنتشرة في الزمان والمكان»، المصدر السابق.

ويصر على رأيه السابق، بعد أن أصدر بعض العلماء الأفاضل الفتاوى بردته ووجوب استتابته، فيقول في إيلاف العلمانية الإباحية ١٣/ ٣/ ٢٠٠٨: «إنه استشهد بنصوص دينية صحيحة تؤكد أن إسلام النص كان ميسورًا وبسيطًا على امتداد الزمان والمكان، بعكس الطريقة التي تحول فيها بعد ذلك الدين العظيم إلى مجرد أداة صراع للأغراض لا علاقة لها بالإسلام»، ويصل في تهوره وردة فعله على هذه الفتاوى، إلى درجة التهور وفقدان الأعصاب، وذلك في مقالته في الاتحاد الإماراتية ١٧/ ٣/ ٢٠٠٨، ونقلتها إيلاف العلمانية في نفس اليوم، وبدأها بقوله : «لا للتطرف ولا للإرهاب، ولا للخضوع للتخويف والتهديد والتحريض، لا لمن يسعون لنشر الظلام ويهتفون باسم السواد القاتم والدم القاني، المرتلين ألحان الكراهية البغيضة على أسماعنا الناثرين لصديد

أفكارهم على مرأى من أعيننا...، كم نحن اليوم بحاجة إلى أن ننتصر للإسلام ممن يزعمون أنهم حماته وهم خاطفوه وألقوا على أكتافه ما تنوء بحمله قداسته من تأويلاتهم المتطرفة»، ثم يستعرض تاريخ المبدعين والمجددين في الإسلام، ممن قالوا مثله «لا» للمتطرفين والمتشددين - حسب زعمه -، فيخلط خلطًا عجيبًا يدل على مبلغه من العلم أولًا، ويدل على جهله وحماقته ثانيًا، فيضع الشافعي وابن رشد والشاطبي والطبري وابن الجوزي وابن سينا والرازي وأبا الوليد الباجي وابن حبان وابن تيمية ومحمد عبده والأفغاني وطه حسين وقاسم أمين وفرج فوده ونصر أبو زيد والقصيبي وتركي الحمد وحمزة المزيني وعبد الله الغذامي ومنصور النقيدان والجابري وحسن حنفي في مشهد واحد، ولا تعليق إلا: اللهم لا شماتة، ثم تنفلت أعصابه، فينطلق هادرًا هائجًا محطمًا كل شيء، مصرًا على كلامه السابق واللاحق، متهمًا الأمة كلها بأخطر الاتهامات، وبأقذر الألفاظ التي تدل على مستواه الخلقي، فيقول: «كم نحن اليوم بحاجة إلى أن ننتصر للإسلام، أن ننتصر له من خصومه الألداء، خصومه الأكثر جناية عليه، خصومه الذين يزعمونَ أنهم حماته وهم خاطفوه، لقد ألقوا على أكتافه ما تنوء بحمله قداسته من تأويلاتهم المتطرفة وبشريتهم المدنسة، ورموا عليه من نجاسات فكرهم وبشريتهم المشوهة ما أضنى طهوريته. لم يكن في وضوح مبادئ الإسلام وسهولة ثوابته ما يمنعهم من إغراقها في مبادئهم هم وثوابتهم هم، وذلك إما عبر تضخيمها وتكبيرها وتوسيعها حتى تشمل كل ما هب في أذهانهم ودب في قلوبهم من قطعية وإقصائية وتضييق وتجبر وظلم، وإما بتفريغها من معناها الأصلي لتوافق ماله يسعون وينصبون. ليست ثوابت الإسلام - فحسب - هي ما شوهه واختطفه هؤلاء الزاعمون أنهم حماة الدين ورعاته، بل حتى محرماته لم يكادوا يتركوا منها محرمًا إلا انتهكوه، فالدم الحرام - على سبيل المثال - لم يصبح كلأً مباحًا فحسب بل أصبح سفكه قربةً لله وليست قربةً مستحبة فحسب بل قربة واجبة ومفروضة. وأنا أطالع كتب المتشددين في التراث الإسلامي قديمًا وحديثًا وأتأمل خطاباتهم، لا ينقضي عجبي من قدرتهم على تخريب كل مبدأ نبيل، وتشويه كل

فضيلة سامية، وإفراغ كل قيمة من قيمتها، وكل خلق من أخلاقياته، وتضييق كل متسع، وتوسيع كل ضيق، باختصار لقد نظروا لنقيض ما أراد الإسلام، وبنوا ما أراد أن يهدم، وهدموا ما أراد أن يبني. مشكلة بعض هؤلاء مع الإسلام أنهم تلقوه مشوهًا واقتنعوا به حتى تغلغل في دواخلهم، وخالط ضمائرهم واستحوذ على ألبابهم، وهم عاجزون بحكم قدرتهم الذهنية وبيئتهم المحيطة من الانعتاق من هذا التشويه والتخلص منه عبر مساءلته عقليًا ومحاججته بالبرهان والدليل، لذا تجدهم يدافعون عن السائد لأنه سائد، والمألوف لأنه مألوف، ويحيلون مسائل العلم إلى إيمان، بل ويحيلون العادات الاجتماعية إلى عبادات شرعية، والمسائل الفرعية في الدين إلى أصول إيمانية، لتستمر جنايتهم وتتواصل سلسلة الجناية على الإسلام ممن يحسبون أنهم رعاته ودعاته وهم لا يعدون أن يكونوا كهنة التشويه وأحبار الحراسة»، فهل بعد هذا العدوان على الأمة والعلماء والسلف من عدوان؟، وهل بعد هذا التكفير للعلماء من تكفير؟.

أما المعتدل !!!! عبدالعزيز القاسم، فهو يهون علينا عقيدتنا، ويرى «أن الخوف على العقيدة غير مبرر»، ويرى أن منشأ «الخوف على العقيدة هو ضعف التكوين الفكري القادر على تحديد العقيدة وما يضادها وبيانها والمجادلة عنها والقدرة على استبعاد ما تتضمنه من الأفكار المخالفة من حق يمكن إقراره والتواصل مع أربابه»، ويزعم أن «القلق على قضايا الهوية قد يؤدي بشكل متلازم إلى «الحراسة» بما تعنيه الحراسة من غلظة وسلبية»، منتدى طوى الهالك ٢٤/ ٣/ ٢٠٠٣م، وهو يزعم أنه في نصه السابق، وضع لفظة «العقيدة» بين قوسين» [وهذا يعني الرفض حسب مصطلحاتهم]، «لأن المراد بالعقيدة غامض في المجالات المذهبية وكثيرًا ما يتسع أو يضيق بحسب الأحوال»، وهو «مؤمن بمجالات الاجتهاد... سواء في مجال الاجتهاد الديني بمستوياته الفقهية والكلامية يعني في مجال العقائد، وهذه [يعني كتب العقيدة] فيها وفي مشروعيتها مداد كبير وعريض جدًا»، العربية ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٤م، ويؤكد في نفس المصدر، أنه يظهر

في المناهج المدرسية «المبالغة في التفسيق والتبديع فيما يتعلق بالمعتزلة أو بالخوارج أو بالأشاعرة أو غيرهم».

وهو يرى في جريدة الوطن١٥/ ١١/ ٢٠٠٣م، أن المثقف الليبرالي «يريد تحرير الإنسان من ركام القيود الوضعية التي نصبتها له مدارس الفكر الكلامي والفقهي والحركي من خلال اجتهاداتها التي نشأت وفقًا لشروط لم تكن في جميع الأحوال صادرة عن دلالة الكتاب والسنة بالفعل، بل باعث تلك القيود على وجه الحقيقة إنما هو تقلبات الإنسان في مكابدة الحياة».

وهو يرى في المحايد ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٤م، أن «الجدل الكلامي»، جهمية - معتزلة - أشاعرة - باطنية «معظمه نتائج أزمة المجتمع السياسية، الشيعة خرجت نتيجة الخلاف السياسي والخوارج انشقوا نتيجة الخلاف السياسي والقدرية الجبرية جاءوا لتبرير الاستبداد السياسي، والقدرية النفاة جاءوا اعتراضًا على الاحتجاج بالقدر لتبرير الاستبداد، والباطنية جاءوا استغلالًا لفراغ هائل في الشرعية السياسية بعد الخلافة الراشدة وهكذا...»، ولو تأملنا الفقرات السابقة، لوجدنا أنه يردد أفكار سابقيه، ولكن بأسلوب أكثر مراوغة، فما الفرق بين قوله وأقوال السابقين واللاحقين، إلا التعميم وتغليف التهم بالألفاظ المخففة؟، ولكن المضمون واحد، وانظر إلى رأيه في غموض العقيدة واتساعها وضيقها بحسب الأحوال، وتلميحه إلى أن كتب العقيدة، فيها «مداد كبير وعريض جدًا»، وتأمل كلامه حول مدارس الفكر الكلامي والفقهي، التي نشأت أفكارها بشروط «لم تكن في جميع الأحوال صادرة عن دلالة الكتاب والسنة بالفعل»، بل هو يرى أن تلك القيود الوضعية، التي يريد المثقف الليبرالي أن يحررنا منها، باعثها هو «على وجه الحقيقة إنما هو تقلبات الإنسان في مكابدة الحياة»، بل هو يصرح في المحايد بنفس كلام السابقين حول نشأة الفرق ودور الاستبداد في صنع الأفكار، ويردد نفس كلام أبا الخيل حول القدرية النفاة «المعتزلة»، وأنهم جاءوا واعتراضًا على الاحتجاج

بالقدر لتبرير الاستبداد»، إذًا فليس هناك كبير فرق بين نظرته لنشأة العقائد ونظرة الآخرين.

ويردد محمد المحمود نفس المزاعم السابقة، حول نشأة العقائد الإسلامية والإضافة إليها والتعصب لها، فيقول: «الوعي بأن السلفية التقليدية مرحلة تاريخية، كانت تحاول حل إشكالياتها التي واجهتها في إطارين محددين بحدود الزمان والمكان، وكانت إفرازًا لمشكلة، وحلا لها في الوقت نفسه، وقد واجهت إبان ذلك الإشكاليات التي تواجه أي نظرية متعالية عندما تحاول التموضع على أرض الواقع، فالواقع له شروطه التي يفرضها على النظرية مهما تعالت، مما جعل التهميش على النظرية، الذي فرضه منطق الصراع يندغم فيها، ويصبح جزءًا من بنيتها، وبما أن مناهجنا سلفية روحًا وشكلًا، فقد تسرب إليها - بشكل يصعب تحديده أحيانًا - معمعة ذلك الصراع، فأصبحت إشكاليات القرنين الثاني والثالث من الهجرة، وما جرى فيهما من تمذهبات، فضلًا عما بعدهما، وخاصة في القرنين الثاني والثالث عشر من الهجرة، هي إشكاليات الطالب على مقاعد الدراسة في القرن الواحد والعشرين. فقضايا التبديع والتضليل، وقواعد التكفير، ومفارقات التصوف والتسنن والاعتزال، تحشى بها ذاكرة طالب بريء، ليست همه في قليل ولا كثير؛ لأنه لا يعايش إشكالياتها، ولديه من هموم عصره ما يشغله عنها، إنه قد نأى بعقله وروحه عنها، فلماذا يجبر على معايشتها؟!، وإدخاله في صراعاتها، بحيث يعادي - على أساس من منطقها - زميله في الدراسة والأعمال، وجاره في الدار، ونصيره في بناء الأمة، واستعمار الأرض؟!»، الرياض ١١/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

ويرى أن العقائدي، لا يستطيع تفسير «احتراب القديسين»، - وقصده بذلك الصحابة رضوان الله عليهم -، فيتعارض لديه «منطق التاريخ ومنطق العقيدة، فيفرض على التاريخ ما لم يكن، ويضيف إلى العقيدة ما لم يكن من أصولها؛ ليحمي عقيدة مجردة في الوعي، ولينزه تاريخًا منقوعًا بدماء الأبرياء»، الرياض ١٥/ ٥/ ٢٠٠٨.

ويقول: «في التاريخ العقدي لهذه المذاهب جميعا، نفي واضح وصريح وحاد للآخر المذهبي. والتشقيق الذي اشتغل عليه العقائديون المتمذهبون في تاريخهم الطويل، وشرعنوا فيه - بجهل - للصراع والاحتراب باسم التفسيق والتضليل والتبديع والتكفير، مازال تاريخا عقائديًا فاعلًا إلى اليوم في شعور الملايين. وقد استطاع الأصوليون - في هذا المضمار المبني على الصراع - أن يقنعوا أتباعهم السذج بأهمية الاشتغال على هكذا تفريعات عقائدية ما أنزل الله بها من سلطان. وأن يجيروا الجماهير البائسة لصالحهم، تلهث من ورائهم، تضلل وتبدع وتكفر، وهي - في كل ذلك - تعتقد أنها تتقرب إلى الله. وإشكالية العقائدي التي تجعل منه صانع «قنابل فكرية» أنه لا يكتفي بعرض رؤيته الخاصة وتصحيح مذهبه، وإنما يتبع ذلك التصحيح بتضليل الآخرين وتكفيرهم، مقدمًا مذهبه الخاص المتخم بدقائق عقائدية - هي بالضرورة مبتدعة - وكأنها الحق الأبلج الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن على الآخرين أن يتركوا مذاهبهم الباطلة ويتبعوا معتقده الصحيح.!»، الرياض ٢١/ ٧/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «ولقد دعم هذا التفرق والتعصب - إن لم يكن صنعه منذ البداية - الاغتصاب الأموي للأمة، والذي استفاد أكبر فائدة من هذه الفرقة التي جعلت الأمة تئد مبادئها الحضارية في وقت مبكر، مبكر جدًا، وما زال الكثير من السذج يعيشون على ذلك التراث الذي صنعه أعداء الأمة، معتقدين أنهم يحمون حمى الأمة.!»، المصدر السابق.

ويقول: «ومما يزيد الأمر تأزمًا أن هذه التفريعات العقائدية التي رسختها مراجع المذهب - أي مذهب - جرى رفعها إلى درجة الأصول الإيمانية، وأحيطت بهالة من القداسة التي تمنحها حصانة ضد النقد والمراجعة، بل ضد إعادتها إلى موضعها من الهامش. ولم يعد أحد يجرؤ على التساؤل حول شرعية مثل هذا التفريع، والذي قد يكون - في أحيان كثيرة - مباحث في الميتافيزيقا، وليس له ارتباط مباشر بالواقع العملي. ومع أن

المراجعة النقدية الفاحصة للتراث العقدي الممتد لأكثر من ثلاثة عشر قرنا، قد أصبحت ضرورة ملحة حتى في داخل المذهب نفسه، إلا أنه يصعب على الغالبية العظمى - من المقتاتين على التنظير العقدي - السماح بهذه المراجعة، فضلًا عن القيام بها ابتداء، وكل محاولة في هذا الشأن، مهما بدت هادئة ومطمئنة، ستواجه بعنف أصولي متشنج»، المصدر السابق.

ويقول: «إننا نتكلم عن احترام الرسل جميعًا، وأننا نقدسهم دون تفريق، ونرفض أن يسيء إليهم أحد ولو بكلمة عابرة. هذه هي الروح العامة عند جميع المسلمين. لكن، هل ننكر، أو نستنكر، ما ورد في كتاب رائج عندنا، نوصي به أبناءنا، ككتاب (إغاثة اللهفان) مع أن مؤلفه - في معرض رده على النصارى، وتأكيده على بشرية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ يصف المسيح في قصيدة له، بأوصاف بلغت قمة البذاءة، كما في قوله (أقام هناك تسعًا من شهور.. البيتين. ج، ص ٣٥٠)، ولا استطيع كتابة البيتين هنا؛ لما فيهما من إسفاف وانحطاط، بل وانعدام في الذوق العام. لا يمكن أن نكون صادقين - ونقنع الآخرين بصدقنا - في دعاوى احترام الآخر، ونحن نوصي أبناءنا بمثل هذه الكتب التي كتبت في عصور الصراع العقائدي، دون تنقية لها من هذا العفن الشائن. لن نكون مقنعين؛ إلا عندما نبدأ بغربلة تراثنا، وفحص مناهجنا، وجعل احترام الآخر سلوكًا عامًا لنا، وليس مجرد شعارات جوفاء، نجأر بها؛ للاستهلاك الإعلامي العابر. من السهل أن نقول، ومن السهل أن نحتج بما نقول. ولكن من الصعب أن نقنع الآخرين بصدقنا فيما نقول؛ مادمنا نحتضن - وإلى هذه اللحظة - مراجع الكراهية والتفسيق والتبديع، ونؤسس عقائديًا -من خلالها - لكره الآخر من بني ديننا، فما بالك بالآخر من غيرنا، من غير المسلمين!»، الرياض ٩/ ٢/ ٢٠٠٦م.

ويكفينا قوله: «فالواقع له شروطه التي فرضها على النظرية مهما تعالت مما جعل التهميش على النظرية الذي فرضه منطق الصراع يندغم فيها ويصبح جزءًا من بنيتها»،

تعليقًا على أن «السلفية التقليدية !!!! مرحلة تاريخية كانت تحاول حل إشكالياتها التي واجهتها في إطارين محدودين بحدود الزمان والمكان»، ويصل إلى، أن «مناهجنا بها أنها سلفية روحًا وشكلًا، فقد تسرب إليها بشكل - يصعب تحديده أحيانًا - معمعة ذلك الصراع»، ويعترض على تدريس هذه العقائد لطلابنا، الذين " تحشى ذاكرتهم»، بقضايا «التبديع والتضليل وقواعد التكفير ومفارقات التصوف والتسنن والاعتزال»، فلماذا في رأيه «يجبر على معايشتها»، و«إدخاله في صراعاتها»، ويعترض أن الطالب يعادي بناءً على هذه العقائد «زميله في الدراسة والأعمال وجاره في الدار ونصيره في بناء الأمة واستعمار الأرض؟!»، ويتهم «العقائديون المذهبيون»، الذين «اشتغلوا»، من «المذاهب جميعًا»، بلا استثناء لأحد، على «نفي واضح وصريح وحاد للآخر المذهبي»، و«شرعنوا فيه - بجهل - للصراع والاحتراب باسم التضليل والتفسيق والتبديع والتكفير»، ويرى أن «هذه التفريعات العقائدية»، «ما أنزل الله بها من سلطان»، وأنها «مبتدعة بالضرورة»، هكذا بجزم وإطلاق وحدية طالما اتهم الآخرين بها، ويرى أن هؤلاء، يقدمون مذهبهم «الخاص المتخم بدقائق عقائدية - هي بالضرورة مبتدعة - وكأنها الحق الأبلج الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»، ويرى أن الذي «دعم هذا التعصب والتفرق - إن لم يكن صنعه منذ البداية - الاغتصاب الأموي للأمة»، ويرى أن هذا الاغتصاب «استفاد أكبر فائدة من هذه الفرقة»، وللعلم فمن أسباب سقوط دولة بني أمية هذه الفرقة وهذا الخلاف، لاسيما في أواخرها بين منهج أهل السنة والقدرية والجهمية التي اعتنقها بعض الخلفاء المتأخرين، أي أن الأمر خلاف ما يزعمه هو وغيره، وتأمل هذا الادعاء الكبير جدًا، بأن الأمة - وليست السلطة -، قامت بوأد «مبادئها الحضارية في وقت مبكر، مبكر جدًا»، ولاحظ استخفافه بـ«الكثير من السذج»، الذين لازالوا يعيشون على هذا التراث [العقائدي] الذي صنعه أعداء الأمة معتقدين [أي هؤلاء السذج !!!!] أنهم يحمون حمى الأمة»، والمؤكد أن رمي الناس بهذه التهم: السذاجة: بكل استخفاف يدل على انعدام الحجة، ونسأله: من هم أعداء الأمة الذين صنعوا هذا التراث؟، أظن

الإجابة واضحة لكل ذي عقل: الصحابة والتابعون وتابعيهم بإحسان، أما الحكام فلا يستطيعون صنع العقائد، ولو فعلوا لما أطاعهم الناس، فقد عصوهم لأقل من ذلك، وأجزم كذلك أن الصحابة والتابعين لم يصنعوا شيئًا من هذا - وحاشاهم ذلك -، وإنما نقلوا كتاب الله وسنة رسوله، وفسروها أفضل تفسير وأقربه إلى الحق، فهل هم أعداء للأمة؟، وهو يزعم أن هذه «التفريعات العقائدية التي رسختها مراجع المذهب» أي مذهب «جرى رفعها إلى درجة الأصول الإيمانية وأحيطت بهالة من القداسة التي تمنحها حصانة ضد النقد والمراجعة بل ضد إعادتها إلى موضعها من الهامش»، فمن هو الذي رفع هذه التفريعات - حسب زعمه - إلى درجة الأصول؟، ومن الذي أحاطها بهالة من القداسة؟، هل يدرك ما يعنيه كلامه؟، لقد شدد الله التأنيب على أمم سابقة، لأنهم كما أخبر الله: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾، فهؤلاء - سلف الأمة - قد شرعوا - في زعمه - من الدين ما لم يأذن به الله، بل في أعظم أمور الدين: العقائد، وهذا الاتهام لسلف الأمة بهذا الأمر لا مفر له منه، لأنه يشير إلى السلفية وإلى التقليدية دائمًا ويتهمهم بهذه الأمور، ولا يفيده أن يقول «أي مذهب»، لأنه ساوى بين الحق والباطل واتهم الجميع بهذه التهمة، وإن كان كما هو ظاهر يقصد هو وغيره أهل السنة والجماعة بهذه التهمة، فعليه أن يعلم أن هؤلاء جميعًا، من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، هم خصومه يوم القيامة، حيث رماهم بهذه التهمة الخطيرة، وبلا دليل ولا برهان ولا مجرد قرينة، ومما يؤكد التهمة السابقة في حق أهل السنة، أنه يرى ضرورة «المراجعة النقدية الفاحصة للتراث الممتد لأكثر من ثلاثة عشر قرنًا»، وأن هذه المراجعة، قد أصبحت «ضرورة»، ولكن التشنج «الأصولي»، و«المذهبي»، و«الغالبية من المقتاتين على التنظير العقدي»، يمنع هذه المراجعة الضرورية، وأن أحدًا «لم يعد يجرؤ على التساؤل حول شرعية مثل هذا التفريع»، الذي يكون في الغالب «مباحث في الميتافيزيقيا [الماورائيات] [الغيبيات]»، التي «ليس لها ارتباط بالواقع العملي»، وهل

الغيبيات ليست من العقائد؟، أليس من أهم صفات المؤمنين: الإيمان بالغيب؟، أليس الله جَلَّ وَعَلَا من الغيب؟، هل تصبح الأشياء لا قيمة لها حتى ترتبط بالواقع العملي؟، أما الاتهام الكبير وبلا دليل أيضًا للأمة والعلماء، بـ«الاقتيات على التنظير العقدي»، فهو دليل على سوء أدبه ومجازفته في رمي التهم بشكل عام وبلا دليل، فهؤلاء العلماء في رأيه «مرتزقة»، «يقتاتون» على التنظير العقدي، ولعل حديثه القبيح حول كتاب إغاثة اللهفان لابن القيم، وشتمه له واتهامه له بـ«قمة البذاءة»، دليل على بذاءته هو وقبح لغته التي أصبحت سمة بارزة له، فهو من سمو لغته !!! وعلو ذوقه !!!، لم يستطع كتابة البيتين الذين قالهما ابن القيم، «لما فيهما من إسفاف وانحطاط بل وانعدام في الذوق العام»، ويرى أننا لا يمكن أن نثبت احترامنا «للآخر» !!!!، ونحن «نوصي أبناءنا بمثل هذه الكتب التي كتبت في عصور الصراع العقائدي دون تنقية لها من هذا العفن الشائن»، وإني أرجو من القارئ أن يتأمل لغة الرجل ليعلم أي شخص هو؟، وليطلع على خبايا الزوايا التي يحملها هؤلاء، ويأبى الله إلا أن تظهر على فلتات ألسنتهم، فهو يتهم ابن القيم هنا، أنه أساء إلى نبي الله عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في كتابه هذا، ويحثنا على مراجعة وتنقية تراثنا وفحص مناهجنا، وجعل «احترام الآخر سلوكًا عامًا لنا»، وهذا الآخر الذي يجب احترامه في رأيه، ليس الآخر المسلم المخالف، بل الآخر «من غير المسلمين»، وأننا لا يمكن أن نفعل ذلك «ونحن نحتضن - وإلى هذه اللحظة - مراجع الكراهية والتفسيق والتبديع»، فهل أدركنا من يقصد ويقصدون عند الحديث عن نشأة العقائد؟، ومن هو المتهم بالإضافة والزيادة والافتراء؟، أما اتهامه لابن القيم بالإساءة إلى نبي الله عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والتي بنى عليها كل هذا الذم والشتم والتشنيع، ورمي التهم على ابن القيم وعلى الأمة كلها، فلأنه أشار في معرض رده على النصارى، إلى بشرية المسيح عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ونفي ألوهيته، فقال في أبيات:

ويا عجبًا لقبر ضم ربًا ... وأعجب منه بطنًا قد حواه

أقام هناك تسعًا من شهورٍ لدى الظلمات من حيض غذاه
وشق الفرج مولودًا صغيرًا ضعيفًا فاتحًا للثدي فاه
ويأكل ثم يشرب ثم يأتي بلازم ذاك هل هذا إله

وقبلها أشار إلى بشرية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، في كلام نثري لا يخرج مضمونه عن الأبيات المذكورة، فهل يستحق ابن القيم، ومعه الأمة كلها هذه الشتائم من أجل ذلك؟، وأين ما أشار إليه في مقاله، من «أننا نتكلم عن احترام الرسل جميعًا وأننا نقدسهم دون تفريق ونرفض أن يسيء إليهم أحد ولو بكلمة عابرة... لكن هل ننكر أو نستنكر ما ورد في كتاب رائج عندنا نوصي به أبناءنا ككتاب إغاثة اللهفان...»، فهل يخرج المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وأي مخلوق آخر، عن التعرض لجميع المراحل التي ذكرها ابن القيم؟، وهل في ذلك ما يعيبه أو يعيب غيره، وكل كلام ابن القيم في هذا الكتاب، هو دفاع عن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ ورفع لشأنه، والذي يبدو أن الرجل أغاظه هذا الرد المركز المختصر على النصارى - الذين يجب احترامهم في رأيه -، فلم يجد ما يعيب به ابن القيم إلا بهذا، والدليل على هذا الكلام هو زعمه في موضع آخر، أننا نخطئ في نقد النصرانية، فلو لم تكن متسقة في نظر الأوربيين، وهم أصحاب العقول - في رأيه - لما اقتنعوا بها، وقد ذكر هذا الأمر بالتفصيل في موضع آخر من البحث.

بل إنه في مقال طويل في جريدة الرياض، يعرض هذه الفكرة - اتهام السلف بالزيادة في العقائد وصناعتها - بوضوح أكبر، فهو يشتكي أولًا من صعوبة الخوض في هذا الأمر، وصعوبة التزام، و«تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية العلمية التي يطالب بها في مستويات الكتابة كافة...»، ويزعم أن موضوع العقائد خاصة نظرًا لخطورته، يلزم فيه «مستوى غير منقوص من العلمية ومن الصراحة في آن»، ويرى أنه تبعًا لذلك «يصبح من العبث القفز - صمتًا - على مراحل حاسمة من مراحل التشكل النظري للفكر الديني بأي مبرر كان»، ويشتكي من أن «دراسة طبيعة الفكر الديني وتتبع مراحل تشكله في

فتراته الحاسمة تواجه الرفض في مجتمعات تقليدية لا تزال تستعصي على العلمية !!!! وتتماهى مع الأسطرة بل والخرافة بوعي منها بهذا التماهي وما يتضمنه من مدلولات في الفكر والواقع أو بلا وعي !!!»، ويستنكر مرة أخرى، ويزعم أن هذا الرفض من قبل هذه المجتمعات التقليدية «إما أن يكون رفضًا للدراسة ذاتها أي للمراجعة الفاحصة باعتبارها نتناول ميدانًا مقدسًا لا يجوز الاقتراب منه، وإما أن يكون رفضًا للآلية «المنهج النقدي» التي تجري مقاربة الموضوع بواسطتها، وفي أكثر الأحيان يجتمع السببان كمبرر للرفض».

أما الآليات والمنهج النقدي الذي يرى الاعتماد عليه في بحث مثل هذه الأمور، فهي كما ذكر في مقاله «الآليات والمنهجية المدنية التي تمثل مرحلة متقدمة من مراحل نضوح الفكر الإنساني»، ويرى أن رفض هذه الآليات، وهذه المناهج الحديثة «يعني أن يقف الفكر الديني خارج العصر...»، ويرى أن «العصرنة اليوم لم تعد خيارًا وإنما أصبحت شرطًا للحياة «شرطًا نوعيًا»، ويلتف ويراوغ كعادته للتبرير لرأيه، فيزعم «أن الحياة يراد لها أن تتمثل الديني وأن تتخلق بوحيه، ولا يتم هذا إلا بعصرنة الفكر الديني ابتداءً لأنه هو الحاسم فينا، وعصرنة الفكر الديني لا تتم إلا بواسطة الانخراط الفعال في منظومة الفكر المعاصر بكل إصرار وإيجابية لنخرج من رحلة الاجترار التاريخي»، الرياض ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٥م.

وبعد هذه المقدمة الطويلة ووضوح الهدف لديه، وهو الاندماج في العصر وعصرنة الفكر الديني، فبدلًا من أن يكون الفكر الديني هو المهيمن وهو الموجه لحياة المسلمين، فيجب في رأيه إخضاع الدين للعصر، لتفعيل الدين في الحياة، وهذه من العجائب: من أجل أن نفعل الدين في الحياة نخضع الدين للعصر، فهل يتصور أن الناس بلا عقول، فضلًا أن يهون عليهم دينهم إلى هذه الدرجة؟، أمّا الآليات والمناهج الحديثة التي يدعو لاستعمالها في دراسة العقائد، فهي - كما هو واضح - المناهج الغربية «المدنية»، التي

يسير عليها أستاذه محمد أركون، والجابري وجعيط والعروي وغيرهم، وهي مناهج ترى بشرية القرآن والأديان، وترى أن الأنبياء كذبة مدَّعون، وسنرى نماذج منها في نهاية البحث.

وبعد هذه المقدمات الطويلة، لنتأمل التطبيق النظري لفكرته تلك، فهو بادئ ذي بدء، يرى أن أزمة الفكر الإسلامي، هي في رأيه «أن هذا الفكر تشكل بفعل الحدث التاريخي أكثر مما تشكل الحدث التاريخي بفعل هذا الفكر»، ويرى أن «الذي يضير منظومة الفكر ويربك المسيرة الحضارية لإنسان هذا الدين [الإسلام] أن تتخلق التصورات بالحدث التاريخي والذي ليس بالضرورة أن يكون من إيحاء الديني الخاص الأولي»، فالمسألة لديه مقررة سلفًا وبكل جرأة وبلا أي دليل: الإسلام فاشل، لأن أهم «تصوراته»، و«منظومة الفكر لديه»، تشكل «بفعل الحدث التاريخي»، وسيذكر تفاصيل ذلك بأدلة هي أوهى من بيت العنكبوت، ونقلًا عن البليهي والوردي ومحمد أركون والجابري والأنصاري وموافقة منه على هذه التفاصيل، فهؤلاء المجرمون البعيدون كل البعد عن العلمية والموضوعية والديانة والثقة، المنسلخون من دينهم، والمروجون للفكرة الغربية والمناهج الغربية مثله تمامًا، يوضعون في مقابل ألوف وألوف وأجيال وأجيال من العلماء الذين لا يمكن أن يتفقوا على التزوير والإضافة والتغيير، ولا يقرون الخطأ إن وقع سواء من حاكم أو عالم، هؤلاء ترفض آراؤهم ويتهمون بشتى التهم، وأولئك يعرضون كمثال على العلمية والنزاهة والموضوعية، فيا لله للمسلمين، كل ذلك بتهمة «التقليد»، هكذا بإطلاق، وبدون أدلة علمية دقيقة ترجح أو تقارن أو تناقش مجرد المناقشة، فأين دعوى الموضوعية والإنصاف التي يرفعون رايتها ويدندنون حولها؟.

كيف تشكل الفكر الإسلامي والتصورات الإسلامية والعقائد الإسلامية في رأيه؟، إنه يرى أن أهم العوامل في تشكيل هذا الفكر عاملان: المكان، والحدث، وبتعبير آخر: الصحراء والصراع السياسي، بدءًا بالخلافة الراشدة، فها هو يقول: «بالنظر إلى

المكان الأول للتشكل الفكري [الإسلامي] نجد أنه «الصحراء» والصحراء كفضاء مكاني للفعل لابد وأن يكون مؤثرًا فيه ومن ثم مؤثرًا في الفكري، من الصعب أن يكون المكان بريئًا، وأصعب أن يكون كذلك في الحالة الصحراوية الممعنة في تصحرها على نحو أخص. إذًا لم تتشكل الرؤية - إبان تشكلها الأول - في فضاء محايد فتكون لها الأولوية من حيث هي فكرة وإنما كانت الأولوية للأشد ضراوة وعنفًا وقسوة وحدية وهو الفضاء المكاني «الصحراء»، ولا أدري كيف يمكن أن يكون التشكل في فضاء محايد؟، لأنه لا يوجد أصلًا فضاء محايد، ولا بد من وجود الفضاء، فلا غنى عنه، إلا إذا كان يريد - وهذا واضح - وضع الإسلام ومبادئه على الرف بعيدًا عن التطبيق، ويضيف «لم تسهم الصحراء - كفضاء مؤثر في الرؤية - الحدث - الفكر - العقل الواعي واللاواعي - في صناعة اللبنات الأولى فحسب وإنما بقيت مهيمنة بهيمنة المد البشري ومواسم الهجرة التي لم تتوقف»، ولا أرى كلامًا أفصح من هذا الكلام من إدانة الصحراء والعنصر البشري في تغيير مفاهيم الإسلام في زعمه بل وفي إنشائه، وبدون إطالة في الكلام، فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو الذي اختار المكان والزمان والبشر «العرب»، لحمل هذه الرسالة الخاتمة إلى البشرية كافة، وكان هناك حضارات قائمة بعيدة عن الصحراء، وعناصر أخرى غير العنصر العربي «الصحراوي»، وكلامه السابق وكلام من نقل عنهم - الجابري والوردي والأنصاري - طعن في الاختيار الإلهي للزمان والمكان والبشر، ومن جانب آخر فهذا - كما أشرنا سابقًا - طعن في الإسلام وعجزه عن التأثير، وطعن في الأمة بكاملها وعلى رأسها أهل العلم واتهام لهم بأخطر التهم.

ويقارن بين رأي محمد جابر الأنصاري وعلي الوردي في المسألة، ويعلق على رأيهما، مؤيدًا مصدقًا مضيفًا: «ولا يقف الأمر عند هذا الحد ففي ظني أن المشكلة ليست في هذا التوصيف الصادق وإنما هي - أيضًا - في الموطن الآخر للعربي المهاجر، البيئة الحضرية التي صنع العربي من خلالها فكره الديني الذي سوف يوجهه طوال تاريخه لم تكن على



شرط الصحراء - مكانيًا - من جهة كما لم تكن بريئة - ثقافيًا - من جهة أخرى، إنه مكان آخر مغاير للحالة الأولى، تلك الحالة التي يحمل العربي بين جنبيه الكثير من روحها ورؤاها الإسلامية والـ «ما قبل إسلامية»، فالعربي هو الذي «صنع فكره الديني»، متأثرًا بالبيئة «الحضرية»، «غير البريئة ثقافيًا»، المغايرة لما يحمله «العربي بين جنبيه»، من «رؤى إسلامية»، وما «قبل إسلامية»، هذا الصراع بين هذا الخليط العجيب من المفاهيم والرؤى المتنافرة، كان لها - في رأيه - أكبر الأثر، في «رد الفعل الصحراوي الذي يتصور ما سواه انحرافًا وضلالًا»، وكأن القرآن الذي أنزله الله على نبيه ﷺ، لم يكن حدًا فاصلًا بين الكفر والإيمان والانحراف والضلال والهداية، حتى نكون بحاجة إلى رد فعل صحراوي متأزم بسبب حالة الصراع التي يعيشها، وهكذا تكون العلمية والموضوعية وإلا فلا!!!!، والصحراء في رأيه ليست مكانًا محددًا، وإنما حالة ثقافية متغلغلة داخل هذا العربي «المهاجر»، الذي نقل معه صحراويته أينما حل أو نزل، ويتمادى في التحليل ناقلًا عن الجابري، زاعمًا أن هذا الصراع بين البيئة الصحراوية العربية والبيئة الحضارية الجديدة، أدى إلى «أن تستعصي مسيرة الكتابة» مرحلة التشكيل الفكري أو التدوين في تعبير الجابري «على الاحتواء فتبرز الانحناءات القرائية التي تعبر عن هذا التأزم... ونتيجة لهذه الوضعية المتأزمة يستمر الصحراوي بجيوشه وثقافته في محاولات محو التطورات النوعية التي تنال من صحراويته وقيمها مستفيدًا من طبيعة التلقي الشفهية المتشرذمة بحجم تشرذم العربي الجغرافي، تلك الطبيعة التي صنعتها الصحراء في أبنائها من جهة وفي أحفادها ! [هذه العلامة منه هو] من جهة أخرى وسيبقى هؤلاء هم الأوفياء لها في كل زمان ومكان»، ولا أدري كيف يمكن - حسب زعمه - أن تتشكل الفكرة في فضاء حيادي، سواء كان هذا الفضاء صحراويًا أو غير صحراوي؟، هل يريدها معلقة في الفضاء؟، طبعًا لا يمكن ذلك.

ومع كل هذه الطعنات والإساءات للأمة كلها وللإسلام نفسه، فإنه يزعم أن «هذه الإضاءات العابرة على العنصر المكاني في هذا الطرح ليست إلا إشارات مختصرة هي أشبه بالتلميحات»، وهذا يدل على ما تكنه نفسه من تفصيلات خطيرة، لا يستطيع البوح بها لأسباب معروفة، ولكن ما ذكره وما سيذكره كافٍ لمعرفة الهدف، فهو يقول مبينًا أهمية البحث المفصل في هذه القضية، أي في دور «العنصر المكاني في صناعة الفكر الديني منذ البداية وإلى هذه اللحظة الراهنة، وذلك بمقاربات منهجية تتوسل أكثر من حقل معرفي من حقول المعرفة الإنسانية وهذا هو هدفنا في النهاية، وأزماتنا الراهنة التي تأخذ بخناقنا تجعلنا نبحث عن أي قدر من الشجاعة ومن العلم للقيام بمقاربات من هذا النوع، هذا النوع الذي يراد له أن يبقى خارج دائرة المفكر فيه ليبقى الوعي الخرافي مهيمنًا على مجمل الوعي الإسلامي»، فهو يريد أن ينقذ الوعي الإسلامي من الوعي الخرافي المهيمن على مجمله طوال هذه العصور التي أشار إليها، فالأمة طوال تاريخها كانت في وعي «خرافي»، وهو والجابري والوردي وإبراهيم البليهي والأنصاري ومحمد أركون ومن على شاكلتهم سيقومون بإنقاذها، ألا شاهت الوجوه.

وبعد أن انتهى من الحديث عن العامل الأول في تشكيل الأفكار والعقائد، وهو «المكان» أي «الصحراء»، دخل في الحديث عن العامل الثاني المؤثر في تشكيل الأفكار والعقائد، وهو «الحدث» أو «الزمان»، وهو يشير أولًا إلى أن الحساسية المفرطة من البحث في أثر المكان والاعتراض على نتائجه، هي «الحساسية التقليدية» أي السلفية، ولكن الاعتراض على نتائج آثار الزمان، سيكون من «أكثر الطوائف إذ هي - جميعًا - يطالها التشريح القرائي»، ولا أدري لماذا لم يقل من «كل الطوائف»، وما هي الطائفة التي لن تعترض على هذه القراءة وهذا التشريح؟، ولماذا؟، وهو ينذرنا قبل أن يدخل في الموضوع، بأن «قراءة الزمان - الحدث التاريخي لن يقف على تخوم الوقائع، بل سيعيد قراءة الأشخاص من خلال قراءة الفكرة أو العكس... مما يعني أن الأشخاص «الذوات

المقدسة صراحة أو ضمنًا» ستكون على المحك»، ولا يطول انتظارنا، فهو يدخل مباشرة في الحدث، أو أول الأحداث التاريخية في التاريخ الإسلامي، وهو «الخلافة الراشدة»، فهو يرى أنها «صراع على السلطة»، بل، و«صراع مضمر من قبل القوى ذات النفوذ الاجتماعي والديني»، وهو يزعم أنه مع أن «الترتيب التاريخي للخلفاء كان حدثًا تاريخيًا مجردًا إلا أنه قد جرى تحميله معنىً دينيًا في تراتبية الأفضلية لهؤلاء، وهنا يظهر أثر الحدث التاريخي الواقعي - بأقصى حدود الواقعية الصريحة - على الفكري، وكيف جرى ضمه إلى مجمل المنظومة العقائدية بوصفه معبرًا عن مضمر عقائدي كان موجودًا قبل وجوده المتعين في الواقع»، ولا يكتفي بذلك، بل يوغل في الجناية والافتراء، مستشهدًا بالمفكر «الحر !!!» إبراهيم البليهي، الذي لاحظ «أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ كانت نهايتهم غير طبيعية «القتل»، كما لاحظ ذلك - أيضًا - المفكر الفرنسي الجزائري الأصل - محمد أركون، لقد أكد الأستاذ إبراهيم البليهي - في أكثر من مناسبة - أن هذه الظاهرة لا يمكن أن تكون مصادفة ولا أن تؤخذ حدثًا عابرًا، أي أنها مؤشر واقعي يدل على قلق حاد إبان تشكل الفكر الإسلامي تشكلًا واقعيًا، وهو ما سيرصد فيها بعد لكن بالسكوت التام عن الدلالات التي تتضمنها هذه النهاية»، فما هي الدلالات التي تتضمنها هذه النهاية «القتل»، لثلاثة من الخلفاء الراشدين في رأيه؟، لعلها «مما يتعذر إدراجه في هذا السياق»، كما قال في نفس المقال، وإن كان يشير إلى أن هذه النهاية لهؤلاء ليست حدثًا عابرًا وليست صدفة، بل هي دليل على «قلق حاد إبان تشكل الفكر الإسلامي»، وهو يتهم الأمة والعلماء والمؤرخين، بـ «السكوت التام عن الدلالات التي تتضمنها هذه النهاية»، ولعله يريد أن يكسر هذا الصمت المزعوم، فكيف فعل ذلك؟، أولًا هو يرى أن الفتنة الكبرى «تمثل مرحلة الإعلان الصريح والحاد عن كثير مما كان مكتومًا من قبل»، ويبدو أنه ليس لديه الشجاعة ليصرح ما هو الذي كان مكتومًا من قبل فأعلن في هذه الفتنة، ولكنه يرى أنه «هناك السلطة - وهي الأهم هنا - ستكتب تاريخها الرسمي وستبحث لها عن مظان الشرعية ولو من طريق غير مباشر خاصة وأنها كانت بلا شرعية

في إطار السياق الديني آنذاك»، وهذه السلطة التي كانت بلا شرعية آنذاك، هي: معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فكيف بحثت هذه السلطة عن الشرعية المفقودة؟، يقول: «كل من تأمل التاريخ لابد أنه قد لاحظ التغير النوعي والجذري في زمن ما بعد الراشدين، وهو تحول طبع الحياة الإسلامية فيما بعد ولم يقتصر على فترة محدودة من تاريخ الإسلام. بداية بمعاوية بن أبي سفيان ومن تلاه تحول الدين الرسمي – وهو الذي كتب له الانتصار في سياق الموازين الاجتماعية لا الدينية – إلى دين شرعي !، [علامة التعجب من الكاتب نفسه] وهنا المفارقة إذ تحولت الأيديولوجيا الرسمية التي تتوسل الاجتماعي بأكثر مما تتوسل الشرعي، إلى أن تكون صاحبة اليد الطولى في تحديد الشرعي الذي سيأسر مسيرة الفكر الديني إلى حد كبير»، وهذا كلام واضح، هناك فكر جديد ودين جديد «ليس شرعيًا»، و«يتوسل الاجتماعي بأكثر مما يتوسل الشرعي»، بل إن هذه السلطة أصبحت «صاحبة اليد الطولى في تحديد الشرعي الذي سيأسر مسيرة الفكر الديني إلى حد كبير»، وهذا التغير الذي أقر وأصبح في زعمه «شرعيًا»، هو «تغير نوعي وجذري»، وليس تغيرًا جزئيًا أو جانبيًا، فماذا أبقى للأمة كلها والعلماء ولبقايا الصحابة في زمن معاوية، وهم بالألوف وفيهم أعداد كبيرة من أهل العلم الكبار، فهل تركوا معاوية – بزعمه – أو غيره، ليتلاعب بالدين ويغيره وسكتوا على الباطل؟.

فهو ضخم دور «الحدث – الزمان»، في صنع «الأفكار والآراء والعقائد»، «فمجرد حدث تاريخي ! أصبح يصوغ الرؤى والأفكار لأنه وقع – وامتد – في الزمن الذي كان من الضروري فيه أن تصاغ كحالة اضطرار حضاري فرضها عليهم التوسع الإمبراطوري آنذاك. مجرد حدث ولكنه لم يكن عابرًا بل هيمن على فترة طويلة من زمن التخلق الفكري للأمة»، فالأحداث تصوغ الأفكار وتخلقها، وهذا تطور «حتمي»، حتمه التوسع «الإمبراطوري» !!! «الاستعماري»، كما مر معنا قبل قليل، فهل أنزل الله القرآن على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ليتحول في بضع سنين إلى دين جديد بعيد عن

الإسلام، أم أنه أنزله رسالة خاتمة مهيمنة صالحة لكل زمان ومكان؟، فكيف يمكن أن يقبل مسلم، أن «المعطى المكاني» الصحراء»، ومعطيات الحدث التاريخي، رجحت انتصار الأحاديات، والـ «ما قبل نظرية»، وأصبح الشيوع - ومن ثم الشرعية - للأكثر مباشرة وظهورًا وتشرعن كل هذا لأنه هو المهيمن زمن التشكل الفكري»، وللعلم فإن «ما قبل النظرية»، هو الجاهلية التي سبقت الإسلام، فهي شاعت ثم تشرعنت، لأنها كانت المهيمنة زمن التشكل الفكري، فماذا أبقى لنا من ديننا؟، وهل ديننا بهذه الهشاشة؟، وما الفرق بين الإسلام في هذه الحالة التي يقررها، وبين اليهودية والنصرانية، التي حرفت حتى أخرجت عن مضمونها، إلى دين آخر لا علاقة له بما أنزل الله؟، هل هو يرى الإسلام كذلك؟، إن لم يكن يرى ذلك صراحة، فهو يراه ضمنًا، بل ويرى «أن معظم الأفكار والمفاهيم والقيم التي يقاتل عليها [الوعي الجماهيري] صباح مساء نتجت من رحم الحدث التاريخي الطبيعي، والذي كان من الممكن أن يجري على نحو آخر مختلف فتتغير كل هذه المنظومة لديه، وربما كان مستوى التغير أن يكون على الضد مما هي عليه الآن»، وكل ما مضى هو في الرياض ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٥، فالمسألة مسألة صدف وممكنات، فلو جرى الحدث على غير ما جرى عليه «لتغيرت كل هذه المنظومة لديه»، كل وليس بعض أو جزء أو جانب، بل «ربما كان مستوى التغير أن يكون على الضد مما هي عليه»، ونسأله ماذا كانت، وماذا سوف تكون لو جرى الحدث على غير ما جرى عليه؟، وهل الإسلام في رأيه مجرد نتاج للأحداث، ولا قيمة لدين ولا وحي ولا رسالة ولا رسول ولا صحابة ولا مؤمنين بهذا الدين؟، هل هان الدين عليهم إلى هذه الدرجة ؟، والمقطع الأخير واضح كل الوضوح في تقرير دور المكان والحدث في صناعة العقائد وتكوينها، وما قبله واضح في زعمه بتغير الإسلام كليًا على يد معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن جاء بعده، ولا غرابة أن يقول هذا الكلام، فأستاذه أركون الذي استشهد بكلامه في نفس المقال، والذي نقل عنه أكثر الأفكار السابقة، قالها صريحة في بشرية الإسلام وغيره من الأديان السماوية، وهي ما يسميها «أنسنة الإسلام»، وينقلها المحمود وغيره كثيرًا، ولكنه لا

يجرؤ على القول بها صراحة لأسباب معروفة، وربما تجرأ يومًا ما على القول بها، وربما كان هذا اليوم قريبًا، ولسنا بصدد المناقشة التفصيلية لادعاءاته، فيكفي أنها دعوى بلا دليل، وحكم على أمر غائب في ضمائر أجيال من الخلق طواهم الزمن قبل أكثر من ألف وثلاثمائة وخمسين عامًا، والإنسان منا لا يدري بماذا يفكر به جاره، بل صديقه الملازم له الذي يظن أنه يعرفه أكثر مما يعرف الآخرين، فكيف بالحكم على هذه الأجيال المتفاوتة والمختلفة البعيدة الزمان والمكان، وبهذه الطريقة المبتسرة المليئة بالادعاءات الكبيرة جدًا، والظلم المبين والطعن في العقائد واتهام النيات وبماذا؟، بتغيير الدين والرؤى والأفكار والعقائد لأجل مصالح اجتماعية أو سياسية أو شخصية، هل يستطيع هو أو من يأخذ عنه أن يقدم دليلًا واحدًا قابلًا للمناقشة العلمية على ما يقول؟، هو وهم أقل وأذل من ذلك، أما مجرد الدعوى فالكل يستطيع أن يدّعي وأن يتخيل وأن يبني على خياله وأوهامه قصور الرمال، التي تتهاوى لدى أول لطمة من موج البحر، والذي ألاحظه أنه حانق جدًا ومتوتر جدًا ممن كفروه أو لمحوا بذلك في كتاباتهم، والسؤال هو: لماذا هذا التوتر والحنق والغضب، من دعوى مربوطة بكلام قاله هو وسطره بقلمه ونشره في وسائل الإعلام، - سواء أخطأ هؤلاء أم أصابوا -، ثم لا يتورع عن إطلاق هذه الفرية الكبرى على أمة بأكملها وأجيال بأكملها، ودين عظيم أنزله الله رحمة للعالمين؟، أيهما أخطر الحكم على الفرد وإدانته بكلامه؟، أم الحكم على أمة بأكملها أنها غيرت دينها وحرفته وصنعت الأفكار التي تناسبها أو سكتت عن ذلك؟، هلا سأل نفسه هذا السؤال وعدل و أنصف؟، وما أبعده عن ذلك؟.

ولعل عرض نماذج من تطبيقاته التاريخية لآثار الحدث في صناعة الفكرة والعقيدة، يساعدنا على تصور وتوقع ما يخفيه من الآراء التي لا يرى أن عرضها الآن مناسب بسبب سيطرة التقليديين !!!! على الرأي العام، وعلى كثير من مفاصل التأثير الرسمية حسب زعمه، فهو يؤكد المفهوم السابق عرضه في إحدى مقالاته، ويؤكد على ما أشرنا إليه

من فشل «النموذج»، والصدمة التي أصابت «الجميع الإسلامي» لهذا الفشل، وكانت النتيجة حسب زعمه «أن انفجرت الأوضاع وعادت العشائرية بأنفاسها البدائية لتقضي على الأحلام المدنية في مهدها، وتنكص تلك القبائل الشتات على أعقابها في رحلة التيه والشتات فكرًا وواقعًا»، ولعل نقل كلامه بطوله يبين عن هدفه ونظرته للأمور، وحتى لا نتهم باقتطاع الكلام واجتزائه، فهو يقول: «يبدو أنه من قدر الدول التي تقوم على فكرة دينية، أن يأتي إليها من داخلها من يزايد عليها في الفكرة ذاتها؛ إلى درجة الخروج عليها من خلالها، ووضعها - بعد ذلك - في موضع الآخر من الخطاب الذي تقوم عليه الفكرة الأولى.. وهذا قانون عام يشمل كل أيديولوجية، وخاصة في مراحل تطورها الأخيرة. هذه المزايدة تأتي كنتيجة لمحاولة بعضنا ترسيخ ما أصبح في الوعي الجمعي من المقومات العامة، أو ما يظن أنه كذلك. يصبح الأمر بعد كل هذا مباراة خطيرة في التقرب إلى المسلمات والمثاليات في العرف الاجتماعي أو الديني؛ لا فرق. دولة الرسالة، ومن بعدها الخلافة الراشدة قامت على أساس الفكرة الدينية التي بنيت الدولة الإسلامية الأولى من خلالها. توحيد القبائل العربية، ومد النفوذ الإسلامي إلى الصين في المشرق وإلى الأندلس في المغرب، كان عن إيمان عميق بالفكرة الدينية، واستعداد كبير للتضحية في سبيلها. ونتيجة لذلك تسرب إلى الوعي العام أنها فكرة ذات عائد مادي ملموس، يتمثل في هذا التضخم الإمبراطوري الذي لا يزال يمثل الهاجس الأول للإسلاموية المعاصرة. التأثيرات المادية ذات الأثر العميق تتوالى على الحواس المرهفة تجاه هذه الفكرة (المعجزة) التي صنعت الحدث الإسلامي الأول. الفكرة استنفدت - أو كادت - مخزونها من العنفوان العسكري، وكان المنتظر منها بعد ذلك أن تحقق شيئًا مختلفًا عن كل ما سبق تحقيقه في المرحلة الأولى. مرحلة البناء المدني؛ وتأسيس دولة العدالة، واجهتها الخروقات الكثيرة في الفترة العثمانية التي تقاطعت مع الهم العشائري، والتي كانت تنأى بها عن الهدف المكنون في أعماق تلك الجموع المأخوذة بالمنطق الإيماني. كان الجميع الإسلامي مأخوذًا بالمنجز الأول، وكان - من جهة أخرى - متألمًا للانحرافات التي تطاله من حيث

بنائه التنظيمي القائم على العدالة الاجتماعية. تلك الانحرافات كانت تهز الثقة في قدرة النموذج على الاستمرار. وكان هذا شيئًا مرعبًا للمخيال الجمعي. وعلى قدر سذاجة الإعجاب وعاطفيته، كان التألم يشتد، ويأخذ مسارًا غير عقلاني. وكانت النتيجة أن انفجرت الأوضاع، وعادت العشائرية بأنفاسها البدائية؛ لتقضي على الأحلام المدنية في مهدها، وتنكص تلك القبائل الشتات على أعقابها، في رحلة التيه والشتات، فكرًا وواقعًا»، الرياض ٥/ ١/ ٢٠٠٦.

فإذا تركنا طعنه في عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والخروقات الكثيرة «التي تمت في عهده»، و«الجميع المأخوذ بالمنجز الأول المتألم للانحرافات التي تطاله من حيث بنائه التنظيمي»، وهذه الانحرافات، التي «كانت تهز الثقة في قدرة النموذج على الاستمرار»، وأجلنا الحديث التفصيلي عنها إلى موضع آخر، فإن النتيجة التي وصل إليها، هي «فشل النموذج»، و«اهتزاز الثقة»، و«انفجار الأوضاع»، و«عودة العشائرية بأنفاسها البدائية»، و«نكوص قبائل الشتات على أعقابها في رحلة الشتات والتيه فكرًا وواقعًا»، وقوله هذا قد يعني اتهام المسلمين أو أكثرهم بالردة عن الإسلام، وهكذا يفعل الجهل والحماقة والتسرع بأهله وعلى نفسها جنت براقش، ويرجع السبب في النتائج السابقة، إلى أمر حتمي «قدري»، مشترك في كل دولة «تقوم على فكرة دينية»، وهو في رأيه «قانون عام يشمل كل أيدولوجية وخاصة في مراحل تطورها الأخيرة»، هذا الأمر الحتمي القدري المشترك العام في الدولة الدينية وفي كل أيدولوجية، هو وجود «من يزايد عليها في الفكرة ذاتها إلى درجة الخروج عليها من خلالها، ووضعها - بعد ذلك - في موضع الآخر من الخطاب الذي تقوم عليه الفكرة الأولى»، وهو هنا يشير إلى نشوء فكرة «الخوارج»، ولكنه يلتوي مثل الثعبان ليلدغ الأمة كلها بالادعاء بأن «هذه المزايدة تأتي كنتيجة لمحاولة بعضنا ترسيخ ما أصبح في الوعي الجمعي من المقومات العامة أو ما يظن أنه كذلك»، وتأمل لدغته الأخيرة «أو ما يظن أنه كذلك»، وتتجه الأمة بعد ذلك إلى «مباراة خطيرة

في التقرب إلى المسلمات والمثاليات في العرف الاجتماعي أو الديني لا فرق»، فيبدأ الأمر وكأنه يريد أن يفسر لنا نشوء فرقة الخوارج، ولكنه يتحول إلى الطعن في الماضي والحاضر والأمة كلها، التي ترسخ ما يظن أنه من «المقومات العامة»، وتتسابق في «التقرب إلى المسلمات والمثاليات في العرف الاجتماعي والديني لا فرق»، وفي كلامه اعتذار واضح للذين خرجوا على عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقتلوه، وتبرير لجريمتهم المنكرة.

وتأمل اعتسافه للأدلة حول «الفكرة الدينية التي بنيت الدولة الإسلامية من خلالها»، «وذلك في عهد الرسالة والخلافة الراشدة من بعدها»، وكيف تحول الهدف في نظره، من «إيمان عميق بالفكرة الدينية»، إلى «الفكرة ذات العائد المادي الملموس»، المنتظر من هذه الفكرة، وكيف «توالت» التأثيرات المادية ذات الأثر العميق»، على «الحواس المرهفة تجاه هذه الفكرة المعجزة»، هذه الفكرة المعجزة، التي «استنفدت أو كادت مخزونها من العنفوان العسكري»، «وكان يتوقع منها بناء المجتمع المدني»، «وأن تحقق شيئًا مختلفًا عن كل ما سبق تحقيقه في المرحلة الأولى»، فكانت الصدمة بهذه الانحرافات «العثمانية»، «المتقاطعة مع الهم العشائري»، والتي أدت إلى نشوء فكرة الخوارج في رأيه، ثم «خورجة الأمة كلها» كما في باقي المقالة، وأرجو من الأخ القارئ الرجوع إلى المقالة بأكملها، وقراءتها للوصول إلى النتيجة التي وصل إليها، وعرضها على العقل والدين والواقع ومحاكمته – علميًا – بناءً على ذلك، ومن المهم التذكير بأنه يركز في طعنه في المقال الأول على معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويلمح بالطعن على الراشدين، ولكنه في المقال الثاني يصرح بالطعن على الراشدين، ويخص منهم عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويؤكد على فشل «الفكرة» المبكر، مما يدل على أن الجميع في قفص الاتهام بتغيير الدين، وليس معاوية فقط، مع العلم أنه أشار في المقال الأسبق، إلى مقتل الخلفاء الثلاثة، وأنه دليل على القلق الفكري الحاد، الذي صاحب تشكل الأفكار في تلك الفترة الراشدية.

ويؤكد على مزاعمه السابقة بقوله: «لم يستطع أهل السنة - بعد - أن ينفوا الأموية التي شوهت وجه الإسلام وطمست معالمه خارج دائرة التسنن»، الرياض ٢٥/ ١/ ٢٠٠٧م، ويؤكد ذلك بقوله «والتاريخ الإسلامي يحكي كيف أن نهاية التجربة الإسلامية كانت على يد «الطلقاء» الذين قادتهم ضغوط الواقع - في مرحلة ما بعد الفتح - إلى الانضواء تحت راية الإسلام بينما بقيت الجاهلية - بتفاصيلها وثاراتها كائنة [لعلها كامنة] في الأعماق الأموية حتى استطاعوا إنهاء الراشدية وإجهاض المشروع الإسلامي في بدايات مراحل تشكله»، الرياض ٦/ ٤/ ٢٠٠٦م، ولعل تأمل ادعائه باضطرار «الطلقاء»، للانضواء «تحت راية الإسلام»، وبقاء «الجاهلية بتفاصيلها وثاراتها كامنة في الأعماق الأموية»، يبين لنا رأيه في معاوية وأبيه، الموافق لرأي حسن فرحان المالكي في تكفيرهما، ويؤكد زعمه السابق بفشل النموذج وانفجار الأوضاع، وعودة قبائل الشتات إلى شتاتها.

ويقارن بين التشيع الصفوي، الذي صنعه الصفويون في القرن العاشر الهجري، للاحتماء من الغزو العثماني الاستعماري !!!، بالتسنن الأموي الذي صنعه الأمويون، وأرادوا من خلاله، أن يجعلوا «من الإسلام مجرد أيديولوجيا للهيمنة العربية أو هيمنة العنصر العربي على بقية الأجناس»، وأرادوا أن يجعلوا من هذا التسنن «مشروع دولة خاصة، لا مشروع رسالة عامة؛ كما يجب أن تكون رسالة الإسلام»، وهذا التسنن، هو الذي «تبنته التقليدية فيما بعد، وأصبحت تنافح عنه، بوصفه التسنن الصحيح، بينما هي - في الواقع - تنافح عن أيديولوجية دولة بائدة، لم تفحص - إلى الآن - مخلفاتها، ولا أثرها على صناعة الدين»، الرياض ١٤/ ٥/ ٢٠٠٩، وبناء على ذلك، فكل ما كانت عليه الأمة طوال هذه القرون، ليس من الإسلام في شيء، وكل العلماء السابقين على اختلاف عصورهم ومذاهبهم، لم يستطيعوا اكتشاف هذه الحقيقة الخطيرة، واستطاع هذا الأحمق

وأمثاله، أن يستدركوا الأمة ويحفظوا لها دينها، ألا قاتل الله الجهل والتعالم والحماقة، ماذا تصنع بأهلها.

ويرى أن المعتزلة «جزء من التنوّع الإسلامي، وأنهم قدموا الكثير لصالح الإسلام والمسلمين... ويكفيهم أنهم عقلنوا !!! الخطاب الإسلامي كما لم تستطع أية فرقة أخرى أن تفعل»، ويساوي بين الفرق الإسلامية كلها في القرب من الحق والبعد عنه، لأنه «لا أحد يمتلك النسخة الأصلية للإسلام، حتى يمكنه الإدعاء بالتطابق معها»، وأن «الانحراف واقع للجميع»، ولا يستثني أحدًا، وأن دعوى «امتلاك حقيقة الإسلام النهائية من قبل بعض الأطراف مسألة نسبية»، عكاظ ٣/ ١/ ٢٠٠٨م، وإذا تأملت هذه «العقلنة» المزعومة، وقرأت في أفكارهم وردود علماء الإسلام عليهم وتناقضهم مع بعضهم، عرفت أي هراء يدعيه هذا المدعي، وأي بعد عن الحق والموضوعية وصلوا إليه.

أما سعود صالح السرحان، خريج الشريعة ومعيد قسم العقيدة !!!، فيجري مقابلة في إيلاف الملحدة العلمانية الإباحية، مع الباحث المرتد فراس السواح، يذكر فيها الكفر الصراح فلا يرد عليه، ولا يستنكر كلامه مجرد استنكار، أليس هذا من موت القلب وتغلغل الإرجائية والعلمانية في نفوس هؤلاء، وهوان العقائد والدين عليهم؟.

يقول فراس السواح مجيبًا على أحد أسئلة السرحان: «نأتي الآن إلى بقية المجالات التي ذكرتها في سؤالك، فالأسطورة هي أحد المكونات الأساسية للدين إذ لا وجود لدين بلا أساطير. أي بدون حكايا مقدسة تشرح المعتقد بأسلوب القص الأدبي ولغة الرمز. الأسطورة تتوجه إلى الجوانب العاطفية والانفعالية في الإنسان بينما يخاطب المعتقد جانبه العقلاني. وإن كلًا من المعتقد والأسطورة يشكلان الجانب النظري في الدين، أما الجانب العملي فتوفره الطقوس والعبادات التي تعمل على خلق الصلة مع العوالم القدسية التي رسمت صورتها المعتقدات والأساطير. أما التاريخ فهو الأرضية التي تنشأ عليها

المعتقدات والأساطير. ونحن لا نستطيع أن نفهم أي دين إلا في سياقه التاريخي الذي يلقي ضوءًا على البيئة الثقافية التي أحاطت بنشوء هذا الدين، وعلى المؤثرات الثقافية الخارجية التي ساهمت في تكوينه. إن أي دين لا ينشأ في فراغ، ولفهم مكوناته ومصادره وأصوله وإبداعاته الخاصة لابد أن نفهمه تاريخيًا. فلكي نفهم الديانة البوذية مثلًا لا بد لنا من دراسة البيئة الثقافية الهندية التي أنتجت البوذية الأصلية، ولكي نفهم الهندوسية لابد لنا من دراسة المعتقدات الفيدية السابقة عليها، ولكي نفهم المسيحية لابد من دراسة المؤثرات التوراتية والزرادشتية والأفلاطونية الحديثة ومعتقدات الأسرار الهيلينستية، ولكي نفهم الإسلام لابد من إلقاء الضوء على المؤثرات المسيحية والتوراتية والزرادشتية والمانوية ووثنية الجزيرة العربية»، إيلاف١٧ / ٦ / ٢٠٠٤.

وأما شتيوي الغيثي فقد أشار إلى الإسلام، بوصفه دينًا قيمًا «جاء ليكون استجابةً فعلية لحاجات نفسية ودينية واجتماعية فرضتها متغيرات نهاية العصر الجاهلي، والتي كان يسميها بعض المؤرخين بالإرهاصات التاريخية لما قبل البعثة المحمدية»، وهذا كلام واضح في القول بـ«تاريخية» الإسلام، و«بشريته»، لأنه مجرد «استجابة» لظروف معينة، ويتأكد كلامه عندما يرى، أن الإسلام حقق «للإنسانية الشيء الكثير»، بحسب «الظروف التاريخية»، بل هو يلمح إلى هذه التاريخية أو يصرح بها، عندما يزعم أن هذه «الإرهاصات كانت تشي بمرحلة قادمة كان لا بد من أن يكون للواقع العربي آنذاك فكرة تجمعهم تحت رايةٍ واحدة»، وهذا هو كلامه: «جاء الإسلام بوصفه دينًا قيمًا ليكون استجابة فعلية لحاجات نفسية ودينية واجتماعية فرضتها متغيرات نهاية العصر الجاهلي، والتي كان يسميها بعض المؤرخين بالإرهاصات التاريخية لما قبل البعثة المحمدية. هذه الإرهاصات كانت تشي بمرحلة قادمة كان لابد من أن يكون للواقع العربي آنذاك فكرة تجمعهم تحت راية واحدة؛ فكانت (لا إله إلا الله) هي خير تلك الرايات التي اجتمعوا عليها... وعلى أن التاريخ الإسلامي فيما بعد لم يكن بذلك المستوى الذي كان في بدايته؛ إذ

مرت عليه الكثير من الانعراجات والانعطافات الحادة والمحن العاصفة؛ إلا أنه استطاع البقاء طول هذه المدة كواحد من الأديان التوحيدية الكبرى التي حققت للإنسانية الشيء الكثير بحسب ظروفها التاريخية التي كانت عليها... ويُنتظر منّا كمسلمين أن نكون على قدر كبير من الأهمية في كافة المجالات الثقافية والفكرية والحياتية، لذا تمت محاولات العودة إلى الوهج الإسلامي والنهوض من جديد من خلال قراءات متفرقة للإسلام كدين أو للإسلام كتاريخ، كونه كان محوريًا في انبعاث القوة العربية في بدايات التاريخ الإسلامي»، الوطن ١٣/ ٤/ ٢٠٠٧، والحديث عن «تاريخية الإسلام»، يعني الاستغناء عنه في مراحل متأخرة من تطور الفكر الإنساني حسب زعمهم.

ويشير منصور النقيدان، إلى النقاشات التي كانت تدور بين مجموعات من شباب الدعوة قبل أكثر من عشرين عامًا، للتمرد على سطوة الشيوخ، وأن هذه النقاشات تشبه النقاشات والخلافات، التي «كانت تجري في العهد الأول والقرون الأولى من الحضارة الإسلامية والتي سبقت عهد التدوين واستمرت بعده، لأنها كانت مطلقة العنان دون كوابح. كانت تضاهي تلك الطراوة واللدانة التي امتازت بها جدالات العصر الأول، قبل أن تتصلب وتصبح ثوابت لا تتحلحل»، الرياض ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٩، ويواصل في نفس المصدر: «يبدو لي أن هذا النوع من الجدل هو شبيه بذلك الذي وقع قبل ألف وأربعمائة سنة، ولكن يبدو أن مرويات السنة التي تشكل هيكل الإسلام والغالبية العظمى من تفاصيله العملية قد تعرضت لموجات ثلاث من الكتابة، أولاها في عصر التدوين، والثانية كانت فترة الحروب الصليبية وحتى سقوط الخلافة العباسية»، ويتهم الفقهاء والعلماء في تلك الفترة، بإصدار الفتاوى المتشددة، التي تتناقض «مع ما جاء في السنة وما قضى به الرسول ﷺ وأفتى به»، وأن «هذا المزاج الكئيب الذي تلبس الفقهاء منذ القرن الحادي عشر حتى الثالث عشر رافقته موجة ثانية من الفلترة والنخل للسنة فقد تواطأ الفقهاء على اعتماد بضعة آلاف من الأحاديث المروية اعتبرت كافية وأن

كل ما قد يستجد من نوازل فهو لا يخرج عن تلك الأحاديث التي جمعت في مختصرات ومتون لا يتجاوزها الطلاب في أكبر معاقل العلم وجوامعه. وهذه الموجة كانت المرحلة التي شهدت إنتاج أعظم دواوين الفقه والتي اكتفت في غالبيتها الساحقة على الشروح والحواشي والتعليقات كانت مرحلة خمود وجمود»، المصدر السابق، ثم يشير إلى المرحلة الثالثة المعاصرة، وهي مرحلة المحدث الألباني، الذي «أسهم بشكل كبير في إعادة كتابة السنة مرة أخرى وفلترتها كرة أخرى لإعادة تشكيل العقل المسلم في العصر الحديث»، ثم يختم مقاله بالقول: «أعتقد أن تسليط الضوء على تلك الموجات الثلاث التي تعرضت فيها السنة لإعادة الكتابة والتصفية والعزل لنصوص غير مرغوبة، وترشيح أخرى للدفع بها نحو المقدمة لتكون جزءًا من أولويات المسلم في حياته وسلوكه اليومي هو مجال يستحق الدراسة بشكل مكثف ومعمق، لأنه سيضيف إلى دراسات السنة ويكشف حقيقة الدور الذي لعبه علماء الحديث والجرح والتعديل في صياغة الإسلام عبر ألف وأربعمائة عام»، وهكذا يتهم العلماء بالتلاعب بالأحاديث على هواهم، وصياغة الإسلام عبر تاريخه كله، ليبرر لنفسه وأستاذه عبد العزيز القاسم وبقية العابثين من أمثالهم، انتقاء أحاديث وأخبار «التسامح»، «للدفع بها للواجهة»، يقول ذلك تعليقًا على مشروع القاسم، «لاستخلاص مواطن التسامح في التراث الإسلامي وهو مشروع ضخم فرغ له عشرات الباحثين وأظنه اليوم قد اكتمل»، المصدر السابق، فحقهم في التلاعب والانتقاء، كحق العلماء السابقين، فلا فرق بينهم – في رأيه –، فالإسلام في رأيهم صنعته الأحداث «والفاعلين الاجتماعيين»، كما يقول أستاذهم أركون، ومن حق أي شخص في أي عصر أن ينتقي ويتلاعب بدين الله كما يهوى ويريد، في فوضى علمية وفكرية وعقدية لم يسبق لها مثيل، فهل أدرك علماء الإسلام خطورة هذه الفئة على ثوابته وحقائقه الخالدة الباقية، إلى أن يقبض الله العلم والدين من نفوس الناس، فلا يبقى إلا شرار الناس؟.

ويرى خالد الغنامي، أننا عندما ننظر في كتب العقائد، نجد «أنها تسمى «عقيدة السلف الصالح» وليست عقيدة فقيه واحد، عدد من الناس وليس واحدًا... نسمي هذه الكتب عقائد السلف الصالح ونقبلها جميعًا بلا تضجر برغم التباين في بعض التفاصيل الجزئية بينها أحيانًا»، الوطن ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٥م.

ويرى: «أن ما يساعد التكفير ويجعل له جذرًا في الثقافة الإسلامية ليس الإسلام النصي بقدر ما هو الإسلام التاريخي، عندما نستعرض كيف تحول المسلمون من مسلمين إلى شيعة وسنة وخوارج، ثم أشاعرة ومعتزلة فيما بعد في تلك العصور التي اختلط فيها الخلاف المذهبي والخلاف السياسي حيث اختلط التعصب الديني الضيق بالأطماع السياسية الجشعة التي لا ترحم أحدًا»، الوطن ٢٧/ ٣/ ٢٠٠٨.

ويفسر ما يوجد لدى بعض العلماء من الشدة على النفس وعلى الغير بأنه من أثر الثقافة والبيئة، فيقول: «فعندما يعيش الإنسان في الصحراء فهو يعيش في عالم الرجال الأشداء، عالم الصحراء القاسية التي يتقلب مناخها بشكل غير منضبط... كل هذا له أبلغ الأثر في بناء التكوين النفسي للثقافة وخياراتها ومسيرتها وقيمها»، الوطن ٧/ ٤/ ٢٠٠٨.

ويعلق على تكفير بعض طلاب العلم لعلماء الرافضة، ويتوقع أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لو كان موجودًا، لعاقب جميع هؤلاء الذين يصنفون الناس «بالسجن في بئر مظلمة حتى يتوبوا مما يقولون»، ويضرب المثل بقصة صبيغ بن عسل مع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويرى أن «كل هذه المسميات جاءت بعد الفرقة والخلاف، وبعد أن أصبح الإسلام البسيط كمعتقد وشعائر شيئًا معقدًا، تمامًا كما يحدث لكرة الثلج عندما تتدحرج من رأس الجبل فتكبر ولا تعود تحتفظ بصورتها الحقيقية»، الوطن ١٤/ ٥/ ٢٠٠٩، والسؤال المهم هو: إذا كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سيفعل بهؤلاء ما أشار إليه، فماذا سيصنع بهذا وأمثاله، ممن طعنوا في دين الله، وجعلوه صناعة بشرية، سواء كان الصانع هو رسول الله، - وحاشاه

من ذلك - كما يشير إلى ذلك بعضهم أو يلمح إليه، أو كان الصانعَ هو من جاء بعده، سواء كان من الأمويين أو العلماء أو غيرهم - وحاشاهم من ذلك -؟، وعليه أن لا ينسى حديثه هنا عن الإسلام البسيط والمعقد، وكرة الثلج التي تكبر كلما طال نزولها من الجبل، فلا تحتفظ بصورتها الحقيقية، وعليه أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب.

ويعتقد صالح الشبعان، أن «كثير من كتب العقائد - إلا النادر - تحولت إلى السلبية وأصبحت كتب ردود وأقوال عوضًا عن تنمية تعظيم أصل هذا المعتقد وهو الله عَزَّوَجَلَّ في نفسية المسلم»، الوسطية.

ويزعم خالد السيف، أنه «لا يجافي الحقيقة» حين يعتقد «أننا - ويعني بذلك السلفيين-»، «تدنسنا والتاث نقاء توحيدنا» حين «سعينا سعيًا مبرمًا في إنزال كلام البشر منزلة القداسة، ولا تصح بحال إلا لكلام الله وكلام رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «مقابل غرقنا حد الهلكة في سيل عرم من الاجتراء في الاشتغال على إدانة الآخرين بشأن الغبش الذي طال صفاء معتقداتهم...»، ويزعم أننا نسلب عن الآخرين ليس «كمالات التوحيد» فقط، «وإنما نستأصل شأفة الإيمان من قاع قلوبهم»، ويدعي أننا نحن السلفيين، نزعم «أننا الأجدر بحجز مقاعد الفرقة الناجية لتظل مشغولة بذواتنا الملائكية، أما منازل الأفق حيث الطائفة المنصورة فلعلنا قد ضمناها من قبل بدعوى الانتساب ليس إلا لمنهج أفلحنا بشأن بسطه تقريرًا، في الأثناء التي سجلنا أعلى نسب الإخفاقات التوحيدية في أول امتحان يترصدنا»، الوطن ٢٨/ ٢/ ٢٠٠٥م. ولا أدري ماذا يقصد بهذا الافتراء والاجتراء والطعن العام بلا دليل؟، ولكن التهمة واضحة والمتهمون معروفون، عندما يرى أنه «ليس ثمة انفكاك عن مغالبة هذه السطوة - وفق تعبيرك - إلا من خلال وعي راشد، وذلك بالعودة إلى المتن «القرآن وصحيح السنة» ومجافاة ما اكتظت به الهوامش على المتنين من صراعات استحالت في الأخير دينا !، وصرنا نتعبد الله تعالى بهذه الصراعات المتأدلجة منذ العصر الأموي حتى يومنا هذا،.. وإذًا فلن تعود الحياة سهلة إلا بالعودة إلى

ما قبل التدوين سواء في باب العقائد أو في العبادات أوفي المعاملات أو في الأخلاق»، الحياة ١١/ ١٢/ ٢٠٠٧.

ويقول نواف القديمي: «هذه السجالات العقدية التي بدأت بشكل ملحوظ في القرن الثاني كانت أكثر لحظاتها سخونة واحتدامًا، في القرن الثالث والرابع الهجري وكانت هذه المعارك العقدية تحدثنا بحيادية السلطة أحيانًا وبانتصارها لأحد الأطراف أحيانًا أخرى، تحركها في الغالب حسابات سياسية محضة»، المحايد ١٠/ ٧/ ٢٠٠٢م.

ويرى سليمان الصيخان، أن الصراع حاضر دائمًا في نشوء العقائد، «فالصراع أولًا والفكرة محور الصراع ثانيًا، معنى ذلك أن أجواء الصراع أصلًا هي المسيطرة بسبب التنافس على السلطة الفكرية، وحتى يكون هذا التنافس مبررًا لابد من استدعاء محور يدور حوله النزاع سواءً كان ذلك بوعي أو من دون وعي، وبغض النظر عن حجم هذا المحور موضوعيًا. فإذا ادعى المراقب هذه الحقيقة كان من السهل عليه التخلص من «اليقينية» المستعملة كسلاح يجعل الصراع لا هوادة فيه ولا مراجعة ولا أنصاف حلول»، الحياة ٢٢/ ١/ ٢٠٠٤م.

ثم يضرب كسابقيه مثالًا على التصعيد والصراع ونقل القضايا من الفروع إلى العقائد، بالمسح على الخفين والجمع بين الصلاتين، التي «ضمت إلى متون الاعتقاد إمعانًا في توضيح الحدود والفروق مع المخالف»، ويسخر باقتراح «بعض المناضلين !!!!، ضم مسألة «غطاء الوجه للمرأة» إلى مسائل الاعتقاد مع أنها مسألة فقهية، وإنما صعدها الصراع إلى مستوى المسائل المفاصل»، المصدر السابق.

وهو يرى أن من أهم أسباب شيخوخة الثقافة، «هو تعرض الأصول التي وجهت الثقافة وحددت مسارها وشكلت الذهنيات المؤمنة بها، تعرضها للتحوير والتبديل كنتيجة لصراعات التاريخ وتحولاته، وأعتقد أن الدارس لهذه القضية ليبهر بدرجة عالية من هذه القضية وشدة تأثيرها في دور الثقافة وأثرها على الأمة وتصوراتها فيما بعد، ومن

مكامن الخطر - الخفية - هو انتقال هذا التأثر ليس فقط إلى طبيعة هذه الأصول بل وإلى نظام التعليم فيها فالتبليغ والعرض»، الوسطية.

واقرأ ما قاله غازي المغلوث عن اختلاف «السلفيات»، وتهكمه بادعاء «امتلاك الحقيقة المطلقة»، وزعمه أنه لا يوجد «إسلام جوهراني متجرد متعال على التاريخ والجغرافيا والبيئة المعاشة»، وأن الحديث عن ذلك «أشبه بمغالطة من الوزن الثقيل وحديث مراكبية»، وأن الحديث عن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، لا يخرج عن كونه «كلام كتب»، فيقول: «وليس من شك أن مثل هذه الرؤية الأحادية التي تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وكنس الباقين من ملكوتها، على شيوعها في اتجاهات الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا، كانت نظرية تجريدية متعالية «كلام كتب» أكثر من كونه وضعًا معاشًا، فالواقع كان باستمرار شاهد إثبات على نقض النظرية، وتعريتها من مصداقيتها وسلطويتها، فقلما نجد مدرسة اجتهادية فكرية في الحقل الإسلامي، إلا تشظت، وانقسمت، وتشكلت منها تيارات مختلفة، فحنبلية شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ تختلف عن حنبلية ابن الجوزي، والإمام الشافعي في القديم يختلف عن الإمام الشافعي في الجديد، وظاهرية داوود الظاهري تغايرت عن ظاهرية ابن حزم الأندلسي، وأردغان طلّق بالثلاث فكر نجم الدين أربكان، وأفكار حزب الوسط الإسلامي في مصر، أدخلت فكر الحركة الإسلامية المتحف الوطني المصري، فالحديث عن إسلام جوهراني متجرد متعال على التاريخ والجغرافيا والبيئة المعاشة أشبه بمغالطة من الوزن الثقيل وحديث مراكبية»، الوطن ١٨/ ١/ ٢٠٠٣م.

ويزعم محمد المختار الشنقيطي، في المحايد ١٩/ ٢/ ٢٠٠٣م، أن من أخطاء السلفية «عدم التمييز بين كليات العقيدة التي لا اجتهاد فيها لقطعية الأدلة ثبوتًا ودلالة وبين جزئياتها التي جاءت النصوص فيها محتملة...»، ويضرب الأمثلة على الجزئيات



برؤية النبي صلى الله لربه في الإسراء والمعراج، وهل كان الإسراء بالروح أو بالجسم، وتكليم النبي صلى الله عليه وسلم لقتلى المشركين في بدر، وتعذيب الميت ببكاء أهله،.....

أما عبدالله الزامل، فيتهم الخطاب السلفي، في المحايد ١٥/ ٥/ ٢٠٠٢م، بالاهتمام «بأولوية بعض الغيبيات على حساب العمليات، ويتجلى ذلك في صراعات التاريخ الطويلة حول أسماء الله وصفاته وتأويلها أو تعطيلها أو التوقف فيها، أو غير ذلك في خريطة واسعة من المواقف المتعددة نحوها، وكذلك تفاصيل القدر و الجبر ومواقف العلماء المتباينة بين هذين الحدين على كافة المسائل المطروحة فيها في صراعات ومسائل مع الإقرار بأهمية بعضها إلا أنه يتعذر الوصول فيها إلى حل قاطع وموقف مقنع تمامًا...»، فكل هذه المقاطع تؤكد الأفكار السابقة من الاتهام بصناعة العقائد، والغلو في تكفير الناس وتفسيقهم، وتقديم مالا ينبغي تقديمه وتأخير مالا ينبغي تأخيره، وكل هذه الاتهامات كما رأينا سابقًا تؤدي إلى اتهام علمائنا وسلفنا بكل تهمة باطلة وفرية منكرة، والهدف من ذلك كله هو كما قال أحد من نقلنا عنهم «التخلص من اليقينية» والرجوع إلى القول بنسبية الحق واتهام السلف بالضلال.

ويرى عادل الطريفي أن «المفاهيم»، ومنها «مفهوم الردة»، تنتجها أطر ثلاث هي «المجتمع اللاهوتي، والدولة الثيوقراطية، والنظام الأبوي»، وأنها هي التي تحدد «وضعية المعرفة في التراث العربي الإسلامي»، وأنه من خلال هذه الأطر الثلاث «ومن خلالها فقط !! تتم صياغة المفاهيم»، ومنها «مفهوم الردة»، فيقول: «هذه الأطر الاجتماعية الثلاثة المجتمع اللاهوتي والدولة الثيوقراطية والنظام الأبوي هي التي تحدد وضعية المعرفة في التراث العربي الإسلامي، ولذلك فإن الشروط اللازمة لإنتاج الخطاب - بوصفه نظام تعبير مقنن ومضبوط في تلك الحقبة - هي بالضرورة خاضعة لهذه الأطر الاجتماعية، والتي من خلالها - ومن خلالها فقط - تتم صياغة المفاهيم. مفهوم مثل الردة تتجلى محدداتها بصورة متقابلة مع هذه الأطر الواسعة والشاملة. وإذا ما أردنا أن

نجري تحليلا تاريخيا لهذا المفهوم فبإمكاننا أن نلمس بأنه بلغ من العمومية والتجريد حدا كافيا يمكننا من استنباط المحددات التي تصوغ بنية هذا المفهوم. بالتقصي التاريخي نجد أن الردة كمفهوم ارتبطت بهيئة ثابتة لدى اغلب الفرق والمذاهب الإسلامية في بنية نصوصها المعرفية ابتداءً من كتب الفقه التي أفردت أبوابًا أو كتبًا للردة أو كتب الحديث على اختلاف طرق تصنيفها وأحيانًا قد تدخل تحت أبواب البغاة أو الحدود»، الرياض ١٨/ ٨/ ٢٠٠٥.

ويؤكد عبدالله المطيري، انطلاقًا مما يسميه «الوعي التاريخي»، أن هذا الوعي التاريخي الجديد «يضع الأفكار والقيم ضمن إطارها التاريخي وتفهمها ضمن سياقها الذي نشأت فيه»، فيقول: «الوعي التاريخي هو نظرة واقعية للحياة تضع الأفكار والقيم ضمن إطارها التاريخي وتفهمها ضمن سياقها الذي نشأت فيه. وهي بهذا تحقق الكثير من المكاسب وتتخلص من الكثير من الإشكالات العويصة التي وقع فيها الإنسان على طول قرون مديدة»، الوطن ٩/ ١/ ٢٠٠٨.

وفي الوطن ٦/ ٧/ ٢٠٠٨، يستعرض كتاب ميرسيا إلياده، مؤرخ الأديان المعروف بعلمانيته وقوله ببشرية الأديان كلها، وعنوان الكتاب هو «البحث عن التاريخ والمعنى في الدين»، ويثني على هذا المؤرخ، ويعرفنا بأبرز أعماله، وهي «نظرية العود الأدبي»، ونظرية «الحنين إلى الأصول»، أي القول بوجود اعتقاد ضمني في صلب كل الديانات، مفاده أن السلوك الديني من عبادات ومعاملات أو طقوس، ليس تقليدًا لتراث سابق نمشي على هديه فقط، وإنما هو أيضًا مشاركة في أحداث ومناسبات مقدسة، بما يعيد الزمن الأسطوري للأصول الأولى أو البدايات»، ويتكلم بعد ذلك نقلًا عن المؤرخ نفسه مقرًا له، عن مهمة المؤرخ الديني، وأنه «لا يكون قد أنهى عمله عندما يعيد بناء تاريخ شكل من الأشكال الدينية، أو حين يستخلص ظروفه الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. إذ إن عليه بالإضافة إلى ذلك أن يفهم معنى هذا الشكل الديني، إن عليه

أن يعين ويشرح تلك المواقف والأوضاع التي أدت إلى أو سمحت بظهور أو غلبة هذا الشكل الديني أو ذاك، في فترة معينة من فترات التاريخ. حين يحقق هذه المهمة فإنه يقوم بمهمته الثقافية المتصلة بفهم الإنسان اليوم، وهنا يمكن أن نفهم عنوان الكتاب، فإلياده يعتقد أن الدين بعقائده وطقوسه هو مخزن للمعنى والتاريخ أو ظهور وتجل لها»، وبعد أن يتحسر على ضعف الاهتمام بتاريخ الأديان في هذا العصر، مقارنًا بالقرن التاسع عشر، يرى أن «تاريخ الأديان يمكن أن يقدم إسهامات كبيرة جدًا للثقافة المعاصرة ويمدها بكثير من المعرفة عن قيمة الروحانية والدين وبالتالي عن قيمة الإنسان ومعناه»، ولا ينسى تذكيرنا، بأن المؤرخ ناقش في كتابه «أبرز نظريات تفسير الدين، يناقش فرويد ويونغ وفرضياتهما المتعلقة بما قبل الإحيائية (تلك المتعلقة بالمانا والسحر)، التي عملا على بلورتها وصياغتها من جديد من خلال التشديد على أهمية الطوطمية التي شكلت بالنسبة لدوركهايم وفرويد التجليات البدائية للحياة الدينية. كما يناقش دوركهايم والمقاربات الاجتماعية، فالدين لدى دوركهايم عبارة عن إسقاط للتجربة الاجتماعية»، وهؤلاء معروفون بالقول ببشرية الأديان، فلماذا تعرض آراؤهم في تفسير نشأة الأديان، ويسكت عنها؟، أليس ذلك دليلًا على الموافقة؟، ومما يؤكد قبوله لأفكار هذا المؤرخ حول الدين ونشأته، أنه يختم مقالته بالثناء على الكتاب وأهميته، قائلًا: «الكتاب يأتي ليمد المكتبة العربية بنتاج مهم في مجال يبدو لا يزال فقيرًا للأعمال الجادة. تاريخ الأديان من أكثر العلوم مساعدة على تفهم الأديان والتحاور بينها وفك التعصب والتطرف المستشري اليوم»، وأرى أن الكلام السابق معبر عن نفسه في بيان رأيه في الدين وقيمته ونشأته، ومتابعته لهؤلاء الكفرة في نظرتهم للدين ومنشأه البشري بلا استثناء ولا مداورة، وتأمل كلامه الأخير حول تفهم الأديان والتحاور بينها وفك التعصب والتطرف، لتعرف الهدف الأساسي لهذا الفكر.

بل إنه يشير إلى تاريخية القرآن، التي يقول بها محمد أركون وهاشم صالح، الذي يلخص لنا قراءاته في هذا المقال، الذي يقول فيه: «فمقولة خلق القرآن التي تبناها المعتزلة كانت يمكن أن تؤسس لقراءة تاريخية للقرآن ستساهم بالتأكيد في تطور الفكر وفتح أبواب الحرية الاجتهاد على مصراعيها. ولكن هذه الفرصة فوّتت بهزيمة المعتزلة والقضاء عليهم لا بالحجة والدليل ولكن بالقمع والتكفير. المنتصرون هم من صبغ التاريخ اللاحق بكامله التاريخ الذي لم يلبث أن مات فيه الفكر لتبقى لحظة المعتزلة المضيئة محجوبة بسواد دامس يكاد يطفئها ولكن يبدو أن إنارات الفكر لا يمكن أن تنطفئ أبدا»، الرياض ٥ / ١٠ / ٢٠٠٦.

وفي نفس المقال لا ينسى الإشارة إلى المعتزلة «الذين كانوا أول المثقفين المنشقين على الانغلاق وهم الذين أطلقوا صرخة الاحتجاج والحرية على الفقهاء الدوغمائيين الذين كانوا في طور تثبيت الاعتقاد الإسلامي وتجميده إلى الأبد»، ومحمد أركون وهاشم صالح، يكثرون من الإلحاح على أهمية دور المعتزلة، وقولهم بخلق القرآن، في إثبات بشرية الوحي والقرآن، ويتحسرون مثله على إهمال هذا الدور وضياعه.

ويكرر مشاري الذايدي، نفس الأفكار حول نشأة العقائد والفرق، «كل الفرق بما فيها الفرقة الناجية»، ويعتقد أن بحثه هذا يغضب «الطرفين»، «أهل الإمامة وأهل الجماعة لأنه ببساطة يرفع عن الاثنين حالة الاستثناء عن الزمان والمكان، ويضعهما ضمن شرط التاريخ الإنساني وحركته وسقفه»، إلى آخر كلامه، وذلك عندما يقول: «وبفعل الصراع الذي كان قبل ذلك بين هاشم وأمية، ثم بين فقه الجماعة وفقه السلطة من طرف، وفقه المعارضة والحركات السرية من طرف، تكون الحوض الكبير للفرق الإسلامية، ومع مرور الزمن وتعاقب السلطات السياسية، والاقتراض الدائم والمتبادل ما بين السياسي والديني تم إحداث الكثير من الإضافات والتعديلات على صور وأفكار وبنية المذاهب، فحركات المعارضة ضد السلطة الأموية، ثم العباسية، عبرت عن نفسها، فكريا وثقافيا،

بمقولات حول القدر والجبر والاختيار وصفات الله والإمامة السياسية... الخ، قضايا الفرق كما دونها مؤرخو الفرق والطوائف في الإسلام، وتطور هذا الجدل الكلامي واللاهوتي، لتتحول قضاياه إلى مسائل كلامية وفقهية تقوم بذاتها. بكل حال، هذا كلام يطول، وليس صالحا في مثل هذه المساحات الصحفية، غير أن الإشارة إليه تأتي للتنبيه إلى الدافع السياسي الكبير، في البداية، خلف نشأة الفرق والاتجاهات السياسية كل الفرق بما فيها «الفرقة الناجية». فحينما بالغ الشيعة في تصوير وتجذير ومركزة هذا الحدث التاريخي، وهو معركة كربلاء، فمن أجل إيجاد «سفر تكوين» خاص، يعزل الذاكرة الخاصة بالطائفة، وتصورها للتاريخ وحركته ونهايته، وحينما بالغ السنة في تصوير مقتل عثمان، أو دور ابن سبأ «الدخيل اليهودي» في المعسكر العراقي، العلوي، فمن أجل تأكيد النقاء الداخلي والقراءة المعتمدة للإسلام. الاشتباك الديني السياسي، بدأ منذ لحظات مبكرة جدا في تاريخ المسلمين، وحتى أسماء الفرق والطوائف كما اصطلحنا عليها لاحقا، تحمل في طياتها الروح السياسية والخلاف القديم على السلطة وشروطها، من اسم «الإمامية» لدى الشيعة، إلى مصطلح «الجماعة» لدى السنة. البحث في تفاصيل النشأة وأسبابها والتفتيش عن جذورها الحقيقية، وإضافاتها اللاحقة، بحث شائك وملغم، ومغضب للطرفين، أهل الإمامة وأهل الجماعة، لأنه ببساطة يرفع عن الاثنين هالة الاستثناء عن الزمان والمكان، ويضعهما ضمن شرط التاريخ الإنساني وحركته وسقفه»، الشرق الأوسط ٢٢/ ١/ ٢٠٠٨م.

وانظر كيف تكشفت له صورة التاريخ من جديد، وعلم «أثر السياسي والاقتصادي في صياغة العقيدة والأيدلوجيات الإسلامية من شتى الاتجاهات»، جسد الثقافة ٩/ ٨/ ٢٠٠٣م.

ويقول في المحايد ١٥/ ٥/ ٢٠٠٢م: «ثم هو تصور فاسد وكليل النظر، لأنه يتوهم - في عجز منهجي فاضح - أن خصومه هم أبناء هذه اللحظة، وأنهم جاءوا على حين

غفلة من أهل الرشد وأولو النهى ليلوثوا نقاء الموجود ويكدروا صفاء النهج المورود، والحال أنه لم يكن طيلة الأيام أصلًا نقاء حتى يلوث، ولا منهلٍ صافٍ كيما يكدر، فها هنا المشكلة: تصورات موجودة في الأذهان لا في الأعيان على حد تعبير المتكلمين الأوائل»، فليس هناك نقاء حتى يلوث، ولا منهل صافٍ حتى يكدر لأنه ملوث ومكدر أصلًا، حسب زعمه.

وتأمل كيف أعاد يوسف الديني، الصراع الطائفي الحالي بين الشيعة والسنة، «إلى صراعات لاهوتية بالأساس، حيث الاتكاء التاريخي والاستدعاء إلى مرحلة النزاع الذي حصل بين الصحابة وهو نزاع سياسي بامتياز، وتحديدًا يمكن الإشارة إلى لحظة الانشطار التي تكونت منذ بيعة الخليفة الأول، وما تبع ذلك من فتن وأزمات تكللت بانتهاء ما سمي بـ«الحقبة الراشدية» على يد الدولة الأموية، التي كانت في حقيقتها ذات توجهات براغماتية سياسية أكثر من تعبيرها عن الدولة الدينية...»، الحياة ٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٨م.



الفصل الثاني

الدعوة إلى الشك واتخاذه منهجًا



الفصل الثاني

الدعوة إلى الشك واتخاذه منهجًا

لا شك أن النتيجة المنطقية لإدخال العقول في متاهات الفكر المنحرف، وإشغال العقل فيما لم يوضع له، هي الوقوع في الشك وضياع الميزان وانعدام الإيمان أو ضعفه، وهذا ما وقع فيه بعض هؤلاء، ولا يستبعد من الآخرين الوقوع فيه، وهذا أمر ملموس في هؤلاء، إذ يبدأ أحدهم بالحديث عن جواز سماع الغناء، وجواز كشف المرأة لوجهها، وينتهي به الأمر إلى ما سنرى نماذج منه، من الضلال والقلق والتمزق النفسي، وهو أمر معروف في جميع المنحرفين من المتقدمين والمتأخرين ممن ينتسب إلى الإسلام، والتاريخ الفكري والعقدي للأمة خير شاهد، واقرأ حياة أبي حامد الغزالي أو الفخر الرازي أو أبي المعالي الجويني، وقبلهم أبو الحسن الأشعري وغيرهم، فستجد العجب العجاب من أحوالهم.

ولنر نماذج مما وصل إليه هؤلاء ومما دعوا إليه:

فهذا خالص جلبي يقول: «ثلاثة أسئلة محيرة واجهتني منذ الصغر، أولها كان من ابن عمي حينما قال لي: أتحداك أنني سأموت خلال الأيام القادمة..، فبدأت أفكر في الجواب بدون جدوى، وهو فعلًا ما زال حيًا يرزق حتى اليوم، والسؤال الثاني عندما كنت طالبًا ثانويًا فطرح أحد الطلبة الشيوعيين سؤالًا محرجًا على أستاذ الديانة: إنكم تقولون أن العمر محدد ولكن العلم استطاع أن يرفع متوسط عمر الإنسان، فما جواب الدين عليه؟. والسؤال الثالث: كان في الصف الأول جامعي، حينما سألني أحدهم: هل يستطيع ربك أن يخلق حجرًا لا يستطيع حمله؟، إن أجبت بنعم أولا كان إلهًا عاجزًا؟»، الثورة العلمية الحديثة ص٣٨، وحاول الإجابة على السؤال الأول ولم يوفق، ولم يجب عن السؤالين الأخيرين.

ويعرض إبراهيم البليهي قصة أبي حامد الغزالي في الشك مثنيًا عليها، وأن القناعات مهما كانت صحيحة، إذا لم يصل إليها الإنسان بنفسه فلا قيمة لها، ولابد من الالتزام بأدق شروط التحقق، كما ينقل عن الغزالي، الرياض ٨/ ٩/ ٢٠٠٢م.

ويقول في دار الندوة العلمانية ١٤/ ٥/ ٢٠٠٥م: «إن الثقافات السائدة عمومًا في كل مكان هي خليط متراكم من الحقائق والعادات والأوهام والتحيزات، ومن واجب الإنسان أن يتحقق بنفسه فالحياة جد لا هزل، وليس من العقل أن يترك الفرد الآخرين يبرمجونه بالأوهام والأباطيل بل من حق نفسك عليك أن تراجع وتفحص وتتأكد بنفسك...، وبالنسبة لي فإنني قد نشأت متسائلًا عن كل شيء، وحرصت منذ وقت مبكر جدًا من حياتي أن أبحث بنفسي عن الحق، وأن لا أنيب أحدًا ليتولى عني هذا القرار المصيري الخطير»، ويرى في نفس المصدر ٤ / ٣/ ٢٠٠٥، «أن مسألة الإيمان بالله وبالدين وباليوم الآخر هي أهم قرار في حياة الإنسان فلا يجوز أن يتخذه لك الآخرون وإنما يجب أن تتخذه بنفسك وأن تجتهد إلى أقصى حدود الاجتهاد لمعرفة الحق والالتزام به.. إنه القرار المصيري الأهم في حياتك فأقمه على البحث والاستقصاء والإخلاص والجرأة ولا تخف على إيمانك إذا أقمته على بصيرة أما إذا كنت تخاف عليه فإنك غير واثق منه...»، ونقول له: لقد خاف على إيمانه من هو في أعلى حدود البصيرة، وهذه الثقة المطلقة المفتوحة هي التي قادت الكثير من الخلق إلى الضلال، ولقد كان الصحابة يخافون على أنفسهم من الشك والنفاق، بل كان الرسول ﷺ، يكثر من الدعاء بقوله: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، وأما الزعم بأن الخوف على الإيمان، دليل على عدم الثقة به، فهي خدعة شيطانية تؤدي بالمسلم إلى الضياع.

بل إنه في مقال طويل في الرياض ١١/ ٣/ ٢٠٠٧م، يرى أن «تأسيس الفكر النقدي وإدراك أهمية الشك في المألوف واعتماد المراجعة وتكرار إعادة بناء إعادة المعرفة، كان سبقًا عظيمًا مدهشًا للثقافة اليونانية...».

ويثني في نفس المقال، على الفيلسوف (أكزينوفان)، ودعوته للشك في كل شيء، حتى في كلامه هو، «لأن جميع أعمالنا ليست إلا ظنونًا مثل نسيج العنكبوت»، ويعلق عن ذلك، بأن «اليونان سابقين لعصرهم سبقًا يثير الذهول والعجب، وليس مقارنة بمعاصريهم بل مقارنة ببعض الثقافات التي ما زال أهلها يعيشون في القرن الحادي والعشرين»، والغريب أنه يثني على «أكزينوفان»، و أنه يدعو إلى التوحيد، ثم يذكر كلامه عن نفسه، وأنه ليس محل ثقة، مما يدل على أن هذا الشك ودعوى التحقق الذي يدعو إليه، لن يوصل إلى أي حقيقةٍ كانت.

بل إنه في مقالٍ آخر طويل، لا يستثني الإسلام من وجوب «نقد السائد وإسقاط أوهام الانفراد بالحقيقة المطلقة وزوال قداسة المألوف والانفكاك من أسر المسلّمات الثقافية»، الرياض ١٤/ ١/ ٢٠٠٧م.

ويقول منصور النقيدان: «في سن السادسة عشرة عصفت بي شكوك وتساؤلات وحيرة استمرت معي شهورًا كانت ذات طابع وجودي وأذكر جيدًا لحظة ولادتها..»، الرياض ٤/ ٩/ ٢٠٠٣م.

وكرر ذلك أمام إليزابيث روبين، في مقهى إنتركونتنتال بالرياض لوحدهما، يأكلان الفطائر الفرنسية ويشربان الشاي، مجلة النيويورك تايمز ٦/ ٣/ ٢٠٠٤م، نقلًا عن دار الندوة العلمانية ١٣/ ٣/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «أنا وجدت نفسي من حين عرفت أن لي حقًا في السؤال والاعتراض والرد وطرح رؤيتي، ووجدتها حينما آليت على نفسي أن لا أسلم دماغي إلى بشر كائنًا من كان، أكبر القضايا التي تزلزل الواحد منا هي القضايا الوجودية الكبرى..»، الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م.

ويوضح ذلك أكثر وأكثر، في إيلاف ٢٢/ ٧/ ٢٠٠٧م، نقلًا عن واشنطن بوست الأمريكية بنفس التاريخ، فيقول: «وعندما بلغت من العمر السادسة عشرة بدأت تراودني شكوك حول وجود الله، كنت ألجأ إليه بالدعاء لأن يمنحني القوة للتغلب على تلك الوساوس ثم عقدت صفقة مع الله، سأتخلى عن كل شيء وأكرس نفسي لك وأعيش الطريقة التي عاش عليها النبي محمد ورفاقه قبل أربعة عشر قرنًا، ويكون عليك أن تتكفل بتخليصي من شكوكي»، ثم يواصل: «ورغم كل ذلك لم أتخلص من شكوكي، كنت أتساءل هل القرآن حقًا كلمة الله؟، لو كان حقًّا فهل أنزل على الرسول محمد، أم هو صنيعته؟، ولكنني لم أشاطر الإفصاح عن هذه الشكوك أحدًا، لأن الكشف عن ذلك هو أمر محظور تمامًا في المجتمع المسلم»، ويختم مقالته بالطعن في شيخ الإسلام ابن تيمية واتهامه بالشك، فيقول: «لقد كان عالمًا وهو الآخر مر بأزمة روحية»، ولا غرابة في طعنه في شيخ الإسلام ليبرر لنفسه أزمته التي مر بها ولا يزال، لأن من تجرأ على الله عَزَّوَجَلَّ، لدرجة أن يقول: «ثم عقدت صفقة مع الله: سأتخلى... ويكون عليك أن تتكفل بتخليصي من شكوكي»، فليس غريبًا أن يطعن في أي إنسان، ولا شماتة بهذه الأمور، وإلا فمجال الكلام طويل حول هذه الأمور، فهو يزعم أنه تخلص من الشك، ولكن بأي طريقة؟، سنرى ذلك في كلامه حول العلمانية والإرجائية.

ويقول: «الإيمان شيء جميل يبعث فينا العنفوان وحب الحياة ويسعفنا لفهم ما يدور حولنا من ظواهر ونواميس كونية نجهل غاياتها وتعجز عقولنا الواهنة عن تفسير لها، أليس ذلك خيرًا من التيه والحيرة حتى لو كان وهمًا؟»، إيلاف ١١/ ١١/ ٢٠٠٣م.

ويقول عن أسباب التحول لديه ولدى غيره: «أعتقد أن كون الإنسان ذا حس عالٍ للتأثر بالمتغيرات من حوله سواء الاجتماعية العامة أو الثقافية أو المؤثرات المحيطة به أحد أهم الأسباب للتحول، ومنها أن يكون ذا عقلية متسائلة دائمًا، ومنها عمق التجربة الدينية التي تقوم على التسليم فقط مع إحساس الإنسان في الوقت نفسه بشعور جارف

بالإثم من التفكير بقضايا تتعلق بحقيقة الدين، قد تكون وجودية وقد تكون مما دونها مما يسبب انشطارًا داخليًا قد يفضي إلى الانسلاخ من تلك التجربة...، ومنها خيبة الأمل التي تصيب الشاب حينما يجد الأبواب مسدودة وأن الإجابات معدومة بحيث يكون لديه إشكالات كبرى لم يجد من يساعده على فهمها واستيعابها، وقد تكون تلك الأزمة بصيص النور لعالم أرحب وفضاء أوسع»، الرياض ٢٤/ ٤/ ٢٠٠٣م.

وتقول دار الندوة عن منصور في مقدمة المقابلة التي أجرتها معه: «وبمجرد أن يبدأ الشك يتخذ التفكير منحىً منطقيًا من تلقاء نفسه، وباستعراض كل مرحلة من مراحل حياته توصل منصور إلى أنه إذا كانت السلفية موضع شك في الأساس فالوهابية كذلك، وبالتالي تتوالى سلسلة الشك لتستعرض التاريخ الإسلامي وكل الافتراضات التي افترضها عن الكون، ولم يتوقف عن هذا المنحى في التفكير»، ١٣/ ٣/ ٢٠٠٤م.

ويقول في الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م: «أيها الفيلسوف اقرأ ما شئت ودع الناس يقرءون، لقد ذكر الله أن في القرآن محكمًا ومتشابهًا، وذكر أن الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ما تشابه منه، فكيف هو الحال لو وقف أحدهم عند بعض الآيات وبدأ الشك ليتعاظم فيه حتى انسلخ، أيقال للناس: لا تقرءوا القرآن. أو نكلف بعض الإخوة بإعداد مطويات تحمل اسم «آيات مختارة من القرآن الكريم» تزال منها الآيات المتشابهة. من يقول أن القراءة في الكتاب المطبوع تسبب الانحراف والزيغ فأمامه الكون كتابًا مفتوحًا، وكم شخص كان القدر والحظوظ والعدل الإلهي وتفاوت الناس في الأرزاق سببًا في شكه وإلحاده، وأكثر الشك كما يرى صاحب كتاب «قصة الإيمان»، جاء من قبل القدر فضلًا عن الفتوحات العلمية والكشوفات التي تزلزل القناعات السائدة، وتحدث دويًا هائلًا ألجأ البعض إلى إعادة تفسير النصوص المتعلقة بالكون، وحملهم على اللهاث خلف شروح توفيقية مستمرة...».

ويقول في نفس المصدر: «العزيز كلوراكس أقول له: لا، فأنا لا أخشى هذه الشعرة ولا يخيفني إلى ماذا ما انتهي يومًا، دع الآخرين يجربون دعهم يغترون، ربما يعودون وربما لا يعودون، هل هذا هو أول عذاب للبشرية؟، يا سيدي نحن معذبون إلى آخر واحد منا على هذه البسيطة..، دعه يقترب من السجف وتحرقه سبحات الحقيقة دعه:

يهيم بهذا ثم يألف غيره ويسلوهم من فوره حين يصبح»

ويتكلم عن أسباب زيغه وانحرافه، فيرجعها إلى عدة أسباب كلها قبيح، ثم يقول: «وقد يكون محض إرادة الرب كما جاء في صحيح مسلم عن ابن مسعود مرفوعًا: إن العبد ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها ذراع... إلى آخر الحديث»، ثم يقول: «حدثني أحد الزائغين يومًا فقال: لقد كنت في السابق مخلصًا صادقًا، وكنت أجتهد ما استطعت بالدعاء يوم عرفة أن لا يزيغ الله قلبي، وكنت أحيانًا أنزل مكة وألجأ إلى إحدى سواري الحرم باكيًا متضرعًا إلى الرب أن يثبتني على الدين... وها أنا قد زغت؟؟؟؟....، عزيزي المتفرس: هل تعرف سببًا واضحًا لزيغ هذا المسكين؟....،... وأعتقد أن من أكبر أسباب الزيغ هو التفكر وإثارة الأسئلة والتأمل الفلسفي، فاحذره رحمك الله واهنأ بما أنت عليه ولا تكن كابن أبي الحديد الذي قال:

سافرت فيك العقول فما ربحت إلا أذى السفر

حدثني أحدهم أن الشيخ أحمد العيسى أحد تلامذة الشيخ عمر بن سليم، -وكان أحد الذين حفظوا القصيدة النونية لابن القيم وهي ستة آلاف بيت عن ظهر قلب- كان يقول: سبحان الله ها البصيرة ما يثبت عليها إلا البله وأما الذكي النبيه الذي يكثر التسآل فقل أن يثبت»، والغريب أنه ذكر القصيمي فترحم عليه، وذكر المشايخ أحمد العيسى وعمر بن سليم رحمهما الله فلم يترحم عليهما، وهو هنا قد روى عن مجهول ولا كرامة له ولا لمن روى عنه، طعنًا في عقيدة الشيخ أحمد العيسى، وأنه لديه شك ليبرر ما هو فيه من شك، أما إرجاع زيغه إلى النظر في القدر، ففيه عبرة له ولغيره ممن ضلوا السبيل، وفتحوا

على أنفسهم وعلى غيرهم أبواب الشر والشك، ولكنه لا يبالي بذلك ويجاهر به ويدعو إليه بكل استهتار، فنسأل الله العافية.

ويقول محمد المحمود: «ومن المستحيل قمع الأسئلة - مهما كانت خطورتها - في مهدها، ولا إجابة واحدة ولا إجابة نهائية على أي سؤال، أسئلة كبيرة وخطيرة وغير معهودة لا تنتهي، وأجوبة لا تقل عنها كبرًا وخطورة وطرافة في العالم المعاصر الثائر معرفيًا»، الرياض ٩/ ٦/ ٢٠٠٥م.

ويقول أيضًا: «ومن الطبيعي أنه لا يمكن أن تفتح كثير من القضايا للبحث الحقيقي ما دام هناك يقين راسخ - لا يسمح بمساحة من الشك - أن هذه القضايا قد تم البت فيها من قبل فلان أو فلان، وحينئذٍ سيغدو كل «بحث» مجرد شرح أو توضيح أو تأكيد أو تلخيص لمسلمات هذا أو ذاك، مما يعني أن الخطوة الأولى تكمن في نفي اليقين عن هذه القضايا»، الرياض ١٢/ ٨/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «والتغيير الذي تأخذ الفلسفة بزمامه ليس تغييرًا في المظهر الثقافي فحسب، بل هو - إضافة إلى ذلك - تغيير في العمق الوجداني وهو الأساس لذا فهو تغيير ذو طابع نوعي، تغيير مشوب بالقلق يأبى الاستقرار على حال لأن الفلسفة قلق معرفي مستمر وبحث في غاية المجهول عن أسئلة الحيرة وهمسات اللا يقين، ومع هذه الفلسفة يصبح هذا القلق المعرفي المتخم بالارتياب والحيرة والرافض للسكون والاستكانة قلقًا مشروعًا وإيجابيًا في آن»، الرياض ١٨/ ٩/ ٢٠٠٣م.

ويقول: «ثقافة الأجوبة هي المسيطرة أما ثقافة الأسئلة فغائبة أو مغيبة، وكما يقول باشلار: (لابد من التسلح بحاسة وضع الأسئلة) ذلك أن التلقي في حقيقته معركة خطيرة بين الرسالة ومتلقيها، ولا سلاح في هذه المعركة غير التساؤل الناقد، فالحل ليس في عدم التلقي وإنما هو في كيفية التلقي وهذه مسألة نسقية خطيرة»، الرياض ١٣/ ٦/ ٢٠٠٣م.

ويقول: «وهذا السبب ناتج عن غياب الوعي المتسائل كنتيجة حتمية للغياب الفلسفي. إن ما يسيرنا إنما هو وعي قنوع مطمئن بحيث رضينا بالأنا وما تقاطع معها وأصبحت قناعتنا بأنفسنا لا تعدلها قناعة وهي قناعة أورثتنا إياها حضور الجواب وغياب السؤال، مما أدى إلى وهم الاكتفاء وأنّى للأسئلة أن تحضر ولا بينة ترحب بها»، الرياض ١٨/ ٩/ ٢٠٠٣م.

ويقول في الرياض ١٢/ ٨/ ٢٠٠٤م: «إذًا فلابد أن تكون الأفكار التي تفعل في المجتمع وتنفعل به موضوع مساءلة، ولابد أن تسري روح من «اللا وثوقية» في قضايا الفكر والثقافة كي تكون أبوابها مشرعة لكل طموح فكري يتغيا الإضافة، كما لابد أن تحاصر الرؤى الدوغمائية إلى أضيق نطاق لأنها في النهاية رؤىً تمتهن الوصاية بشكل أو بآخر أي تقتل الفكر تقتل الواقع، إننا للأسف ندعي اليقين في كل شيء ونظن الحقائق ملك أيدينا، ونأبى أن نتواضع في يقينياتنا كما تواضع ذلك الأعمى ذو البصيرة «أبو العلاء المعري» حين قال: إنما نحن في ضلال وتعليل: فإن كنت ذا يقين فهاته، ولحب الصحيح آثرت الروم انتساب الفتى إلى أمهاته، جهلوا من أبوه إلا ظنونًا: وطلا الوحش لاحق بمهاته، حيرة المعري كفيلة أن تصنع عقلًا قلقًا يبحث عن الحقيقة في غياهب المجهول، يبحث عنها ولا يتلقاها، نحن بحاجة إلى عقل قلق كعقل المعري يسخر من تلك الطمأنينة التي تتدثر بها الكائنات التقليدية وقد نامت ملء عيونها عن كل شاردة».

ففي رأيه «لا إجابة نهائية لأي سؤال، ولا إجابة واحدة»، بل متعددة، ولا يستثني من ذلك أي شيء، ويدعو للتخلص من «اليقين الراسخ»، الذي «لا يسمح بمساحة من الشك»، ويرى أن الفلسفة تدعو إلى «تغيير في العمق الوجداني»، و«ذو طابع نوعي»، و«تغيير مشوب بالقلق يأبى الاستقرار على حال، لأن الفلسفة قلق معرفي مستمر وبحث في غابة المجهول عن أسئلة الحيرة وهمسات اللا يقين»، ويرى أن هذا «القلق المعرفي المتخم بالارتياب والحيرة والرافض للسكون والاستكانة قلقًا مشروعًا وإيجابيًا في آن»،

وينبهنا إلى مسألة «نسقية خطيرة»، وهي «كيفية التلقّي»، وينتقد الأمة على «الوعي القنوع المطمئن»، الذي جعلها «ترضى بالأنا وما تقاطع معها»، ويرى أن سبب هذه القناعة والاطمئنان - زادنا الله منها -، هو «حضور الجواب وغياب السؤال»، وذلك أدى في رأيه إلى «وهم الاكتفاء»، ولعلمه وعلم غيره، فوهم الاكتفاء الذي يراه منقصةً وعيبًا، مأخوذٌ ومستمد من قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾، ومن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**تركتكم على المحجّة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك**»، وغيرها من النصوص القاطعة، فهل هذا «وهم»، أم «حقيقة ناصعة البياض، عظيمة الحضور ماديًا ومعنويًا»؟.

وانظر إليه وهو يدعو إلى «إشراع الأبواب»، «لكل طموح فكري يتغيا الإضافة»، ويدعو إلى محاصرة «الرؤى الدوغمائية»، ولمن لا يعرف هذه المصطلحات، فـ«الدوغمائية» تعني القناعة بلا برهان ولا علم، وهو بهذا يتهم الأمة بأنها تأخذ دينها «تقليدًا»، وليس «قناعة»، وهذه «الدوغمائية»، هي كما يرى «تمتهن الوصاية»، و«تقتل الفكر تقتل الواقع»، ويتأسف على أننا «ندعي اليقين في كل شيء ونظن الحقائق ملك أيدينا»، ويقال له: نعم نحن نجزم باليقين في ديننا، وما جاء من ربنا ومن نبينا، ونجزم ولا نظن فقط، أن الحقائق ملك أيدينا، ومن شك في صحة دينه ووضوح حقائقه، فعليه أن يراجع دينه ويتّهم نفسه ويتوب إلى الله، ثم أخيرًا ما حجته العلمية القاطعة للشك على ما يقوله؟، حجته هو أبو العلاء المعرّي «المتواضع ذي البصيرة» في زعمه، عندما شكك في كل شيء، حتى في انتساب الابن إلى أبيه، وأثنى على الروم الذين «يعترفون بالحقائق»، فينسبون الأبناء إلى أمهاتهم، لأنها نسبة لا شك فيها، والحمد لله الذي جعل حجّته هي كلام هذا الأعمى بصرًا وبصيرة، ولا يكتفي بالاستدلال بكلام المعري، بل يدعونا إلى «حيرةٍ كحيرة المعري»، لأنها هي التي تصنع عقلًا قلقًا «كعقل المعري يبحث عن الحقيقة في غياهب المجهول»، و«يسخر من تلك الطمأنينة التي تتدثر بها الكائنات التقليدية وقد

نامت ملأ عيونها عن شواردها»، و إذًا فكل هؤلاء البشر المهتدين المستقرين، هم في رأيه مجرد «كائنات تقليدية»، ولم يتكرم عليهم ولو بمسمى البشر، فالحمد لله على نعمة العقل والإسلام.

ويقول عبدالله بجاد العتيبي: «فقد تكررت في القرآن عبارة يسألونك في عدة مواضع، وكانت إجابتها تأتي محكمة مفصلة... في نماذج متعددة كان الله تعالى يتولى بنفسه الإجابة عليها..، ولم يقترن مرة بمثل هذه الأسئلة تلميح لذم السؤال أو النهي عنه، بل كانت صياغته الربانية وإجابته المحكمة تحث ضمنًا على المزيد من الأسئلة»، الرياض ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٤م، ويتجاهل النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة، التي تنهى عن الجدال والأسئلة التي لا ضرورة لها.

وهو يقول في الرياض ٣٠/ ١/ ٢٠٠٦م: «مثل سؤال المعري الفلسفي العميق حول عقيدة الصلب تتناسل الأسئلة حول كثير من المسلّمات البشرية العقدية والعملية...»، وهو يدعو إلى أسئلة من نوع «ما الإنسان؟ وما هي المعرفة؟ وما هذا الكون؟ وما هو الحق؟ وما هو الجمال؟ وما هي الحياة؟»، نفس المصدر.

وهو يزعم أن الصراعات المذهبية والطائفية «غيّبت الأسئلة عن ساحات العلم... التي تحولت إلى مقدسات زائفة، وإيمانيات لا تثبت على محك الأسئلة المتّقدة بالبحث عن الحقيقة»، نفس المصدر.، ولعلنا نفهم قصده بهذه الأسئلة أكثر، عندما يقول في نهاية المقال: «وعسى أن لا نفقد قدرتنا على السؤال فنفقد بها قدرتنا على الفهم والبناء والتطوير والتنمية ونردد مع بعض المفكرين: إن الأسئلة الحائرة أجمل من الأجوبة المكابرة».

ويقول عبدالله محسن المطيري: «إلا أن القلة من الناس هم من يخرجون عن هذه القاعدة ويشذون، من خلال عمل الشك الذي يدعوهم للتوقف عن السير مع القطيع والتنحي جانبًا للشعور بالفردية واستعادة الذات من الجماعة، ومن ثم إعادة التفكير والنظر في قضايا يختلف الأفراد في الشجاعة لمراجعتها، فمنهم من يصل بحدود

مراجعاته إلى كل شيء تقريبًا، ومنهم من يتوقف عند قضايا معينة لا يتجاوزها»، الوطن ٢٧/ ٧/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «قد يكون أهم من ذلك كله أن الفكر الفلسفي قائم بالضرورة على قوائم هي فيما أرى من أشد ما نحتاج له الآن، من تلك القوائم: الشك فالفلسفة قائمة ابتداء على الشك، وأعني بالشك هنا ذلك الموقف الفكري الذي يتخذه الإنسان تجاه فكرة أو قضية أو مسلمة معينة يدعوه لإعادة التفكير فيها وفحصها، فالشك هو سمة للفكر المتسائل... وبما أن العقل الشكاك هو من ينظر بإمعان ويفحص باهتمام فإنه قادر على التغلب على سلطة أخرى وهي سلطة الزمن «القدم»...، فالعقل الشكاك يلغي أو يحاول أن يلغي دور الزمن ويحرر هذه المقولة «الفكرة» من كل الهالات المحيطة بها، وهنا أسأل سؤالًا مهمًا: هل من الممكن حل قضايانا الشائكة الآن - خذ الإرهاب كمثال - دون شك ونقد وتفحص للوضع القائم من مقولات وأفكار ومناهج وطرق تعامل؟، يقول أبو حامد الغزالي في كتابه: ميزان العمل (من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال)، وهذا هو الحال الذي انتهى إليه الفكر العربي الإسلامي الحالي، فهو لم يشك في آلية عمله، في مناهجه، في نظمه المعرفية، لم ينقدها نقدًا حقيقيًا بناءً. ولذا فهو لم ينظر أي لم يعد يفكر، لا داعي عنده للتفكير الجديد فما دامت كل الحلول قد تم التوصل إليها وبما أنه ليس في الإمكان أفضل مما كان وما ترك الأولون للآخرين من شيء وما دامت الأمة هي أفضل الأمم وهي التي لا تجارى فما داعي النظر إذًا»، الوطن ٤/ ٥/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «إلا أن هذا الاستقرار النفسي ينتج عنه نتائج وخيمة تبدأ من فقد الإنسان لذاتيته وشخصيته واستقلاله وحريته، ولا تنتهي بالكارثة المجتمعية التي تقذف بالمجتمع في هوة سحيقة من الظلام الذي يتراكم ويحارب التنوير. هذه الواجهة تتغذى بالضرورة على الفلسفي فالسؤال والاستشكال والنقد وأساسها الشك. الشك هو فعل فلسفي بل

قوام الكيان الفلسفي الذي ينطلق من الشك بحثًا عن الحقيقة أو شيء منها ينطلق في هذه الرحلة مرتكزًا على المنطق ومحتميًا بحق التفكير..»، الوطن ٩/ ٣/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «إذًا فلابد كمنطلق لعملية التنوير والإصلاح أن يدخل الشك في آلية العقل العربي الإسلامي الحالي، أن يشك في قضية جوهرية وهي «هل هو قادر على العمل الآن؟، هل آلياته ومناهجه ومنظومته المعرفية صالحة للتعامل مع الزمن الراهن؟» على أن يطرح هذا السؤال الشكي كخطوة أولى لدراسة جادة وصادقة في البحث عن إجابته...، بل إن الوضع المتردي هذا هو المناخ الأنسب في انبعاث الأسئلة التشكيكية التي تطرح مسألة السبب الرئيسي في هذا التأزم، كما تطرح الأسئلة الباحثة عن إجابة لما هو الحل وما هو العمل»، الوطن ٢٢/ ٦/ ٢٠٠٥م.

ويقول في الوطن ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٥م: «يميل غالبية البشر إلى الاعتقاد لا إلى التفكر فإعمال العقل، والتشكك في الأفكار الموروثة ومساءلتها هو عمل لا يقوم به إلا القليل من البشر...، ولذا فالأفكار التأسيسية للأيديولوجيا هي مقدمات منطقية وليست نتائج، بمعنى أنها بديهيات ومسلمات لا يمكن أن يصل إليها الشك والتساؤل، وهذا تأمين بالغ القوة لأفكار الأيديولوجيا التأسيسية، ومن هنا نفهم الحساسية المفرطة عند الأيديولوجي إذا انتقل الحوار معه إلى ما يعتقده «مسلمًا أو ثابتًا»».

ويتكلم في الوطن ٦/ ١٢/ ٢٠٠٦م، عن وجوب الشك في المعرفة الأولى «عن الكون والحياة والأفكار والثقافات...»، ثم يؤكد أن «إشكالية المعرفة الأولى تؤسس لمشروعية الشك وتجعل منه خطوة منطقية يقوم بها الفرد للخروج مما يحتمل بشكلٍ كبير أنه وهم، لا شيء يؤسس للشك ويعطيه شرعية أكثر من الوعي بقيمة الأفكار التي نحملها، حين يعي هذه القيمة فإنه لن يجد ما يبرر له حرمان نفسه من التجدد والتطور واكتشاف عوالم جديدة وأفكار جديدة بحجة أنه على الحق وأفكاره هي الصواب»، المصدر السابق.

بل هو في جريدة الوطن ٢٩/٨/٢٠٠٧م، ينطلق من متابعته لفيلم هندي يقارن بين شخصيتين فردية شكاكة، وجماعية خاضعة للجماعة، ويفضّل الشخصية الأولى «الفردية الشكاكة»، ثم يقول: «هل نستطيع أن نقول الآن أن احتفاظ الإنسان بشكّه هو ضمان بقائه شخصًا مستقلًا وذا كيانٍ واضحٍ ومميز؟، الشك هو ذلك القلق والتوتر الذي يبقي الفرد دائمًا على مسافة من الأفكار والأشياء، يبقيه بعيدًا عنها ليراها عن بعد وبوضوح !!!، الشك هو ذلك الخط الأخير الذي يبقي التساؤل والتفكّر والمراجعة كأمور واجبة تجاه كل الأشياء مهما اعتقدنا قربنا منها أو تيقننا منها !!!، الشك هنا هو وقاية من التماهي مع أي شيء..»، فالأمر واضحٌ لديه: عدم اليقين والشك في كل شيء وأي شيء، وكل الأشياء مهما اعتقدنا «تيقننا منها»، ثم يتساءل: «هل يمكن تأسيس الشك؟ بمعنى هل يمكن إدخال هذا المفهوم في ثقافتنا بمعناه ذي الأبعاد الكاملة؟»، وبعد أن يبين الصعوبات التي تواجه الشك، وخطورة «جيوش المؤدلجين الدوغمائيين الذين يرسّخون الوثوق بكل تصرفاتهم وينبذون الشك ويقفون في وجهه»، يخبرنا أن «الشك موقف من المعرفة ككل وهو يأخذ صورة المبدأ الذي يرافق كل تفكير، الشك ببساطة هو الإبقاء على ضرورة التساؤل وإعادة التفكير في كل الحالات وتجاه كل المواقف، الشك لا يعني الوقوف في المنتصف دائمًا بقدر ما يعني الوعي المستمر بنسبية المعرفة وخطر الوثوق والانغلاق...»، وبعد أن يخبرنا أن كل أنواع الخطاب السياسي والاقتصادي والثقافي دعائي، أما الخطاب الديني فهو في رأيه «لا يحتاج إلى مزيد على اسمه»، فـ«من أين لنا بشك يبقي للفرد وجودًا حقيقيًا وسط هذه الدعاية؟»، ويجيب على هذا السؤال بأنه ليس «للشك مصدر إلا في عمق الذات، في دواخلنا ذلك التوتر والقلق الذي يكوّن لنا وعيًا تجاه كل الدعايات، وعيًا يسمح بالتوجس منها والتشكك فيها، وعيًا يجعل منها شيئًا مريبًا باستمرار يتطلب القرب منها الكثير من التفكير والتساؤل...»، فهو يرى التشكك والاسترابة في كل الخطابات حتى الديني منها، ولعله هو المقصود، وإنما ذكر بقية الخطابات ذرًا للرماد في العيون، لاسيما أنه قد خصَّ الخطاب الثقافي، بأنه «دعائي

ولو بشكلٍ مضمر»، أما البقية حتى الديني منها، فهي خطابات دعائية بشكل صريح واضح، ثم يختم مقالته، بأن «التأسيس للشك ترافق مع إعادة الاعتبار للذات ومن هذين الركنين تأسس التفكير البشري الحديث»، وهكذا يصبح الشك وإعادة الاعتبار للذات، ركنان أساسيان للتفكير الحديث، الذي يدعو دائمًا إلى السير على منواله، ويصبح دين الله سبحانه مجرد خطاب دعائي صريح، تجب الاسترابة منه والشك فيه، والبقاء على مسافة بعيدة عنه، فنحن هنا أمام شك منهجي متكامل لديه، ولسنا أمام شكٍ عابر يجب ويسهل التخلص منه.

ويؤكد على الدعوة إلى منهج الشك، و«مواجهة الأسئلة المزلزلة الأسئلة المشككة في الأشياء الثمينة تلك التي تهدم البناء من أساسه من اجل إعادة البناء من جديد»، والكلام واضح، فليس لدى الإنسان المسلم «أثمن» من دينه وعقيدته، والغرض من ذلك ليس خفيًا لديه، بل يعلنه بكل وضوح وصراحة، «هدم البناء من الأساس وإعادة البناء من جديد»، وذلك كله عندما يقول: «الشجاعة أيضًا أساسية في رحلة طلب المعرفة. في مواجهة الأسئلة المزلزلة، الأسئلة المشككة في الأشياء الثمينة، تلك التي قد تهدم البناء من أساسه من أجل إعادة البناء من جديد. الأسئلة التي تضعنا في العراء. استخدام العقل يعني عدم التسليم بالمعرفة السائدة والمتداولة، بل هو خروج عليها. هنا مواجهة حاسمة مع سلطة المعرفة السائدة والمستقرة. المعرفة التي تتمتع بسلطات متعددة وحرّاس يصبحون ويمسون في خدمتها وحراستها، وهم بالمرصاد لكل من يحاول التشكيك فيها والمساس بها. لكل من يريد أن يعرّضها لضوء السؤال»، الوطن ٣٠/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويكتب مقالة في الرياض ١/ ٥/ ٢٠٠٨، عن ديكارت فيلسوف الشك، يرى فيها «أن قيمة ديكارت الكبرى هي في فلسفته وخصوصًا في منهجية الشك التي وضعها كمنهجية للتفكير»، ثم يثني على كتابه «مقالة في المنهج»، ويرى أن هذا الكتاب هو أهم كتاب قرأه وأثر فيه، وهو يقول، إنه «لا ينسى تلك الأيام التي اعتكفت!!! في مكتبة



حائل العامة، في زاوية قصية اقرأ وأتأمل قضايا هذا الكتاب الذي يدعو بشكل أساسي إلى مراجعة كل شيء، فليس هناك ما يستحق ثقتنا المطلقة، ويبقى الشك محيطًا بكل الأفكار التي نحملها»، ويرى أن الشك بكل شيء، هو الذي يحمل في داخله «معنى الوجود الحقيقي»، ويرى أن «الشك المنهجي يرفض كل الأصنام أيًا كانت»، ويرى «أن احتياج الثقافة [الإسلامية] للمنهج الديكارتي أكبر من أي ثقافة أخرى فروح القرون الوسطى لا تزال تحيط بالعقول وتوجهها وتتحكم في حراكها»، والكلام واضح لا يحتاج إلى تعليق.

ويعيد بحث مسألة الشك لدى ديكارت، في مقالته في جريدة الرياض ١٣/ ١١/ ٢٠٠٨، أثناء استعراضه لكتاب مجدي عبد الحافظ: محاورة ديكارت، ويعرض رأي صاحب الكتاب والباحثين الآخرين، حول شك ديكارت، وهل هو يهدف إلى الوصول إلى اليقين والاكتفاء بذلك، أم أنه شك منهجي جذري مستمر لا انتهاء له؟، ثم يعقب على ذلك بقوله: «برأيي أنه مهما تعددت القراءات للفلسفة الديكارتية فإنه من الواضح أن الشك الديكارتي يهدف للوصول لليقين. فهو يعتبر النتائج التي وردت في التأملات بالبديهيات الواضحة التي يقر بها العقل السليم وهذه كلها أحكام إطلاقية ويقينية في الفلسفة الديكارتية ولذا فإنه من المهم اليوم التعامل مع ما بعد الشك الديكارتي أو الشك المتجاوز لديكارت. وهو برأيي الشك الذي لا يهدف للوصول إلى اليقين بقدر ما يهدف إلى أن يكون منهجًا ثابتًا في المعرفة لا يفارقها مهما وصلت إليه من نتائج. بل هو شك يهدف إلى تأسيس عقلية اختلافية نسبية متنوعة. عقلية تقبل التعدد والاختلاف والتنوع. انطلاقًا من نسبية المعرفة التي أثبتت أن الحديث عن «الحقيقة» أمر وهمي فلا وجود لحقائق مطلقة في المعرفة الإنسانية فكل إنسان ينطلق في فهمه ومنهجه من خلفيته الخاصة. من ظروفه الخاصة. حتى الدراسات العلمية التجريبية لم تعد تدعي اليقين. اليوم كل ما تدعيه النظرية الجديدة أنها النظرية الأصلح اليوم كما نجد عند فيلسوف

العلم كارل بوبر. وهي بهذا الوصف تفتح المجال لظهور نظريات أخرى تصححها أو تتجاوزها وبالتالي نتخلص من احتمال وجودها كإعاقة للمعرفة. إذا لم يكن الشك يهدف لليقين فماذا يهدف له؟ إنه يهدف لاستمرار التفكير وللتخلص من عقد الانغلاق والوثوقية والتعصب. الشك بهذا الشكل يؤسس للتسامح ويخلص البشرية من مرض ادعاء الحقيقة وهو المرض الذي تسبب في الكثير من الكوارث والآلام للإنسان. شك بهذا المستوى يستطيع أن يطوي برأيي صفحة من التاريخ البشري بعد أن طوى الشك الديكارتي الصفحة الأكثر إظلامًا».

وهذا كلام واضح في الدعوة إلى الفوضى الفكرية والعقدية، والطعن في صحة كل النظريات والأديان بلا استثناء، ونتيجة ذلك معروفة، ثم تأمل وضعه لكلمة الحقيقة بين المزدوجتين، وهذا يعني لديهم نفي صحة الكلمة التي وضعت بينهما، ولذلك عقب عليها بأنها «أمر وهمي»، ومن الواضح أنه يدعونا هنا لتجاوز الشك الديكارتي، وإلى الشك «الذي لا يهدف للوصول إلى اليقين بقدر ما يهدف إلى أن يكون منهجًا ثابتًا في المعرفة لا يفارقها مهما وصلت إليه من نتائج...»، وذلك لأن شك ديكارت «يهدف للوصول إلى اليقين. فهو يعتبر النتائج التي وردت في التأملات بالبديهيات الواضحة التي يقر بها العقل السليم وهذه كلها أحكام إطلاقية ويقينية»، فهل هناك تطرف أكثر من هذا التطرف؟.

وأعاد الكرة مرة أخرى للحديث عن الشك لدى ديكارت، عندما استعرض كتاب ديكارت: حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، في مقالته في جريدة الرياض ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩، فيرى أهمية ترجمة منهج ديكارت الشكي إلى اللغة العربية، لأن «قراءات ديكارت في السياق العربي مبررة أكثر باعتبار أن مهمة البدء في القول الفلسفي لم تتم بعد، وبالتالي فإن فلسفة نقد الجذور والأصول، والشك في كل شيء، وتحويل الفلسفة إلى مهمة الذات في فهم ذاتها والتعرف على من حولها، كل هذه طموحات نقرأ ديكارت

اليوم بوحيها»، ويصل إلى القول، بأن ديكارت «نقطة التحول في التاريخ البشري فبه افتتح عهد الحداثة»، ثم يواصل الحديث عن تميز الشك لدى ديكارت عن غيره، فهو لديه «منهج للوصول إلى الحق»، و لم يعد «حالة ضياع نفسية يمر بها الباحث»، كما لدى الغزالي، وهو يتم «بوعي وإرادة» من قبل الباحث، وهو شك «قطعي وجذري»، و«عام وكلي»، وهو يتم بوعي الباحث، ومن خلال «خطوات يتخذها واحدة تلو الأخرى. لتصل به إلى أن الشك يطول كل شيء مادي وروحي إلا أنه في حالة الشك هذه لا يزال متيقنًا من قضية أساسية وهي أنه يفكر ومن هنا أنتج أول قواعد المعرفة اليقينية وهي وجود أناه المفكرة»، ثم ختم مقالته تلك بتذكيرنا، بأن هذا «الحديث يخص أوروبا وأمريكا الشمالية أما الأجزاء الأخرى من العالم فهي لا تزال تقبع في أبسمتي التسليم وستنتظر الكثير منها القرن العشرين [لعله يقصد: القرن الحادي والعشرين] للخروج من هذا الأبسمتي وتظل البقية على ما هي عليه».

ويعيد بحث موضوع الشك، في حديثه عن «فيلم الشك»، إخراج.. و«بطولة الرائعين..»، ويخبرنا، أنه «في بداية الفيلم يلقي الأب فلين عظة الأسبوع، عن الشك. أي فقدان الإنسان لإيمانه الجازم في شيء ما. هل هذا أمر سيء؟ يجيب الأب بلا... وهو هنا يخترق حاجز النار مع الفهم المتوارث عن الشك. الذي هو في عرف رجال الدين، عمل شيطاني»، ثم يستعرض تاريخ الشك في مراحله المختلفة، عندما كان «منبوذًا من مجال المعرفة»، إلى «ما قبل العصور الحديثة»، حتى لدى الإغريق، الذين لا يقبلون الشك، إلا إذا كان «طريقًا لليقين»، بل حتى لدى «السوفسطائيين»، الذين يرفضون كل المعلومات اليقينية، لاحتمال الشك فيها، أما في العصور الوسطى !!!، فقد " اعتبر الشك مرضًا يمر بالإنسان ويجب العلاج منه. كما أنه ضلال وخطر على الفرد والجماعة»، والدليل هو، كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال»، والضلال هنا، هو «الشك إذا استمر وبقي مرافقًا للمعرفة ولم يستطع اليقين القضاء عليه»، بل حتى لدى «التيارات العقلانية التي أوجبت

النظر والبحث»، لأن هذه التيارات «كانت تؤمن بقدرة الإنسان للوصول إلى الحقيقة باعتبارها حقيقة ثابتة وواضحة وجلية وليس مطلوب من الفرد إلا أن يتبع الدليل، النقلي أو العقلي من أجل الوصول إلى الحقيقة»، واعتراضه على كل ما سبق، لأن «الشك ليس طريقًا أو منهجًا بل هو لحظة يفترض أنَ تؤدي إلى الخط المرسوم سابقًا»، فـ«الشك هنا ليس حالة معرفية بل هو حالة نفسية. قلق من عدم معرفة الجواب أو القناعة به يفترض أن تدفع بصاحبها إلى النظر، البحث الذي سيؤدي بالتأكيد إلى الحقيقة المنقذة»، بل وكما مر معنا في مقالاته السابقة، لا يقنعه ديكارت في شكه، مع أنه تحول إلى «منهج معرفي»، لأنه كان يهدف في شكه، إلى «المعرفة اليقينية التي لا يخالطها شك»، فالذي يريده، هو ما حصل «في القرن التاسع عشر ومع أعمال داروين وفرويد وماركس»، عندما «بدأ التشكيك في كل إمكانية لمعرفة يقينية»، عندما تطورت «المعرفة الطبيعية في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا»، و«هزت أركان الوثوقية البشرية.. ليبدأ منذ ذلك الوقت تصور جديد للمعرفة يتخلى عن وهم اليقين ويرضى بالمعرفة النسبية والاحتمالية... مع المعرفة النسبية والاحتمالية انطلق عنان حرية الإنسان وإبداعه ووجوده الحقيقي»، ويختم المقال بالقول: «لتحضر في الختام مقولة الأب فلين حين يقول: «فلنتذكر دائمًا أن الشعور باليقين هو مجرد شعور وليس حقيقة»، الوطن ٢٠ / ٥ / ٢٠٠٩.

أما حسن فرحان المالكي، فيقول: «أما كونَ هناك أشياء محيرة في الدين فهذا صحيح، وهذه من محركات الإيمان في القلب كالسكر في كوب الشاي لا يحلو إلا مع التحريك، ولعل هذه حكمة الله في وجود شبهات وآراء وأشياء في الدين ظاهرها الاختلاف والاستشكال...»، منتدى الإقلاع ٧/ ١١/ ٢٠٠٣م.

ويقول مشاري الذايدي، بعد أن عرض نماذج من التحولات المختلفة: «الأمثلة كثيرة يا سيدتي كل إنسان حي فهو حالة تساؤل دائم، وربما يكون السبب الشخصي الذاتي هو الشرارة التي تفجر برميل البارود ولكنها ليست برميل البارود !!، لو لم تجد

الشرارة بارودًا جاهزًا للانفجار لما أصبحت إلا مجرد شرارة هزيلة تضيع في الفراغ»، جسد الثقافة ١١/ ٨/ ٢٠٠٣م.

ويقول خالد الغنامي: «من الأمور التي تجعل حياة الإنسان جحيمًا لا يطاق: الفهم الخاطئ لمسألة القضاء والقدر، هل الإنسان مسير أم مخير؟، بل إنها قد توصل الإنسان إلى الشك في أصل الدين. كيف تكون الأمور محددة سلفًا ثم نحاسب على أفعالنا؟، لا شك أن هذا مما يدعو للخوف على المصير والقلق والشك وزعزعة الإيمان»، الوطن ١٥/ ١٠/ ٢٠٠١م، وكرر ذلك في طوى منتدى الإلحاد والكفر الهالك، في ٢٤/ ١٠/ ٢٠٠٣م.

ويقول في الوطن ١٨/ ٩/ ٢٠٠٦م: «كل الأديان لها بعد يتجاوز العقل لا يختلف الإسلام في ذلك عن المسيحية، فهناك منطقة لا بد فيها من الإذعان وأن يعترف العقل أنها خارجة عن نطاقه ومدى تصوره وإلا وقع بين الجنون والتمرد، هذا هو الإيمان في كل الأديان شيء غير مرئي ولا محسوس ولكننا نحمله».

وفي الوطن ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٧م، يهديه صديقه كتابًا في الفلسفة «حتى يبدد الحيرة»، فهل بددها؟، يقول تعليقًا على هذا الإهداء: «القراءة في كتب الفلسفة هي من علّم الإنسان طرح مثل هذه الأسئلة وأوجد هذا القلم»، ويصل في النهاية إلى «أن البحث عن الحقيقة في غاية الصعوبة وقد رضينا من الغنيمة بالسلامة والأمان...، رضينا بفهم ذواتنا والانتصار على جراحاتنا والخروج من زجاج انكساراتنا والهروب من حالة الحرب النفسية الباردة مع الذات نفسها، والوصول إلى نوع من السلام الداخلي المرضي - إلى حدٍ ما - مع تلك الذات، ومع كل هذا وصل بنا الحال إلى أن كل هذه التنازلات العزيزة على النفس لا تصل بنا إلا إلى ما يشبه قارب محطم تتشبث به بقوة وجبروت ما قبل الموت، فرارًا من الموت إلى أي شيء مريح ولو نسبيًا»، ويخلص إلى أن «الروح القلقة

تظل قلقة ولو كانت تملك قدرة (أماديوس موزارت) على ابتكار الألحان السعيدة...»، ويواصل ضرب الأمثلة على استحالة الوصول إلى الراحة والاستقرار، وهذه هي النتيجة المنطقية لترك سبيل السعادة الحقيقي، وهي اللجوء إلى الله فلا مفر منه إلا إليه، وأما زعمه بوجود بُعد «يتجاوز العقل»، في كل الأديان حتى في الإسلام، وأن العقل لابد أن «يعترف» أنها خارج نطاقه، وإلا «وقع بين الجنون والتمرد»، فهي دعوى لا دليل عليها فيما يخص الإسلام، لأنه لم يأت بما هو خارج نطاق العقل مطلقًا، إلا لدى من دخل في دائرة الانحراف باختياره أمثال هؤلاء، فهو لم يأت بما تحيله العقول، وإنما جاء بما لا تحيطه العقول لا سيما المغيبات، وأفضل من عالج هذه المسألة، هو شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «درء التعارض».

ويصل بعد حيرته، إلى «أن الحياة ورطة كبرى ورطة من الميلاد وحتى الوفاة»، ويتساءل «هل نملك بوصلة؟ هل هي بوصلة مكسورة؟ لا أدري»، ثم يدعو للاستمتاع «بالأشياء الصغيرة»، و«غض الطرف عن غموض الحياة وأيضًا عن إغرائها»، وأن الأسئلة «يجب أن تبقى منصوبة كالقرابين لعل لحظة تجلٍ أن تمر من خلالها»، الوطن ١٤/ ٢/ ٢٠٠٨، مما يدل على أنه لم يصل إلى أي حلٍ لأي قضية من القضايا التي تقلقه، ولن يصل مطلقًا إلا بالحل المعروف.

ويقول يوسف أبا الخيل في جريدة الرياض ١٩/ ٣/ ٢٠٠٦م، في مقالة له بعنوان: لنشك حتى لا نقع في شر قطعياتنا: «أبرز دلالاتُ غياب الفلسفة - منهجيًا بشكل خاص - أن السلوك الثقافي المعاش يظل مشدودًا إلى التصنيف الثنائي المفصول بين حدوده بشكل حاد وكامل، سلوك يعتمد على تصنيف الرؤى والمعتقدات... إلى ثنائية الحق والباطل، فالحق ما نحمله وندين به والباطل ما يدين به أو يعتقد به مخالفنا وتبعًا

لذلك يتم تصنيف الناس إلى متبعين ومتبوعين وإلى ملتزمين وغير ملتزمين وإلى ضلال ومؤمنين وإلى عقائد صحيحة وعقائد ضالة ليصل الإنسان المبرمج على ثقافة القطع في الحلقة الأخيرة من سلسلة العنف والإقصاء إلى تصنيف الناس إلى مسلمين وكفار... ولذا لابد للإنسان - ولا يتأتى له ذلك للأسف غالبًا إلا في العيش في جو ثقافي فلسفي - أن يشك ولو مرة واحدة، وهذا الشك لا أعني به الشك المدمر أو الشك الدوغمائي بطبيعته أو الشك لمجرد الشك، بل إنه شك يجد له جذورًا من داخل المنظومة الإسلامية نفسها، إذ نجد أبا حامد الغزالي يقول وهو في أوج مرحلة حياته الفلسفية «من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر يبقى في العمى والضلال»، كما كان يقول «الشك أولى مراتب اليقين»، إنه شك يأتي بالذات من مراعاة نسبية الحقيقة على المستوى الاجتماعي والثقافي بوجه عام...»، وتأمل كيف عد شك الغزالي شكًا إيجابيًا، بينما صاحبه عبد الله المطيري، عد شك الغزالي «مرضيًا» سلبيًا، كما مر معنا.

ويكتب مقالة عن القلق المعرفي وأثره في التحولات الفكرية، في الرياض ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٨، يطيل فيه الكلام عن الشك المنهجي والشك العدمي، ويصل إلى أن «القلق المعرفي يكون في الغالب نتاجًا لاختلاجات معرفية تتلبس عقل ووجدان الإنسان القلق، لدرجة تجعل الصراع بينهما محتومًا على أرضية فرض القناعات»، ويزعم أنه لا يمكن الجمع بينهما، لأن «الفصل في مثل تلك الصراعات «العقلية» يكون عادة من السهولة النسبية بمكان، مقارنة بصعوبة الفصل فيه عندما يكون الصراع بين العقل والوجدان / القلب. إذ أن الفصل في الصراعات الفكرية ذات الطابع العقلي لا يتطلب حسمًا قطعيًا بقدر ما يتطلب تواؤمات نسبية. أما الفصل في شأن الصراعات التي يكون طرفاها العقل من جهة، والوجدان من جهة أخرى فإنه يستصحب عادة، محاولة الحسم

باليقين القطعي، كنتيجة طبيعية لميل الوجدان إلى نشدان اليقين التام، مما يصعب من دخوله، أعني الوجدان، في منافسة مع العقل خاصة في بعده الفلسفي البرهاني. والذي ينازل خصومه عادة، على أرض «نسبية» الحقيقة فقط»، والمقارنة واضحة في تفضيل العقل الفلسفي البرهاني النسبي الذي لا يحسم القضايا، على الوجدان الذي لا يعرف إلا الحسم والقطع، والنتيجة هي تفضيل الشك بنوعيه على اليقين الذي يزعم أنه وجداني، وقد رأينا في أكثر من موضع نفيهم البرهان والحجة عن الدين، وأنه مجرد راحة نفسية وجدانية وإن لم تكن مقنعة عقليًا.



الفصل الثالث

الاستخفاف بالنبوّة والأنبياء



الفصل الثالث

الاستخفاف بالنبوّة والأنبياء

ترتب على استهانة هذا الاتجاه بالعقيدة والتهوين من شأنها، التطاول على مقام النبوة والأنبياء بأساليب مختلفة، دفعهم إليها تسرعهم وسعيهم المحموم للتضييق على الدين وحصره في أضيق المجالات، لفتح الأبواب لأفكارهم وأفكار أسيادهم للهيمنة على حياة الأمة، والتحكم في توجيهها حسب الوجهة التي يريدها هؤلاء الأسياد، وتريدها أوهامهم وعقولهم المنحرفة.

فنرى خالد السيف، قد أساء الأدب مع نبي الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، في معرض استنكاره لقتل الأبرياء بغير حق، ولكنه تجاوز حده فقال: «ومهما يكن من أمر القاتل فسيبقى فعله قتلًا لا تسوغه التأولات ...، ولما للقتل من فداحة جرم قال تعالى عن نبيه وكليمه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ .. ﴾ إلى آخر الآية، ثم يقول: «القتل تأكد بالنص القرآني أنه من عمل الشيطان والنبوة لم تحله عملًا ربانيًا، وهل أن عملًا شيطانيًا ينتهي بصاحبه إلى الجنة..»، الوطن ٣/ ١/ ٢٠٠٥، وجهل هذا المتعجل أن ما حصل من موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقصته مع المصري وقتله إياه، كان غير مقصود أولًا، وكان قبل نبوته ثانيًا، فهو لم يوح إليه إلا بعد رجوعه من مدين، وهذا يعرفه أي قارئ للقرآن، فكيف يساء الأدب مع نبي من أنبياء الله لمجرد تعظيم أمر القتل، وكان في غنىً عن ذكر قصة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأنها لا علاقة لها بالموضوع مطلقًا.

ومن أمثلة استخفافهم بالنبوة، قراءة عادل بن زيد الطريفي لوثيقة المدينة «ما يسمى بالدستور النبوي»، وبصرف النظر عن صحة هذه الوثيقة والاعتماد عليها من ناحية الإسناد، فإنه طعن في مقام النبوة، عندما قال: «بيد أن هناك معنىً آخر يمكن استنطاقه من الصحيفة ذاتها وهو يخالف فكرة الدستور المبني على الشريعة: وهو أن صحيفة المدينة احتوت إقرارًا لكثير من أعراف القبيلة الاجتماعية السائدة قبل مقدم

النبي!!!..، وهذا يعني أن دستور المدينة بحسب التسمية الإسلاموية ضم فقرات مخالفة للشريعة، وأقر أحكامًا ليست من الشريعة بل هي من أعراف الجاهلية، ثم إنه شرَّع لإقامة الاتفاقات ليس بناء على الشريعة، بل على مبدأ العدل والعرف السياسي»، الوطن ٣١/ ١٢/ ٢٠٠٣.

ويشبه ذلك ما قاله يوسف أبا الخيل، في الرياض ٢/ ٢/ ٢٠٠٤، معلقًا على معاهدة الحديبية، بعد كلام طويل: «ولم يشأ أي الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستصحب خلال أي من تلك المناسبات الظرفية التاريخية أيًا من نصوص الشريعة التي كان يطبقها في الداخل الإسلامي، قدر استصحابه ما يؤمن به المصلحة العليا له ولصحابته ولغير المسلمين ممن ينضوون تحت لواء الدولة الإسلامية مثل يهود المدينة»، ويقول في نفس المصدر: «كناية عن أن هذه الشروط التي وافق عليها إذ هي تحقق مصلحة عليا فليست من ثم خروجًا على الشريعة ولا تحكيمًا للطاغوت». ويكرر ذلك في الرياض ١٨/ ١/ ٢٠٠٤، ولا أدري ما مناسبة ذكر اليهود هنا، مع أنه لم يبق منهم أحد في المدينة أثناء صلح الحديبية، ولم تكن خيبر آنذاك تحت الحكم النبوي؟.

ويشبه ذلك ما قاله عبد الله بجاد العتيبي، في الرياض ٤/ ٦/ ٢٠٠٣: «ولا يشترط في هذه المعاهدات «الدولية» أن تكون خاضعة لقانون الشريعة، بل تكون وفق ما يراه ولي الأمر من مصلحة المسلمين، ويدل على هذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه حيث صالح النبي صلى الله عليه وسلم قريشًا في صلح الحديبية واتفق معهم على أشياء كانت من المصلحة ولم تكن خاضعة لقانون الشريعة بين المسلمين..»، وذكر شروط صلح الحديبية، ثم قال: «ومما سبق يظهر أن مراعاة القوانين والمعاهدات والأعراف الدولية من الشريعة، وليست من التحاكم إلى الطاغوت كما يراه التكفيريون»، وحبل الدجل والكذب والتناقض قصير، فهي ليست من الشريعة في أول الكلام، وهي من الشريعة في آخر الكلام، ونسي هذا الجاهل ومن قبله أن الرسول صلى الله عليه وسلم مشرع، ولا يقال

عنه خالف الشريعة، ولا يقول ذلك إلا من أساء الأدب مع رسول الله ﷺ، وتجاوز الحدود في ذلك، وأضله الله على علم، وهذا أقل ما يقال فيهم.

بل إن يوسف أبا الخيل، جمع في مقال طويل، في جريدة الرياض ٤/ ١٢/ ٢٠٠٦م، ما يسميه أخطاء الأنبياء عليهم السلام، ومنهم نبينا محمد ﷺ، تحت دعوى عدم تقديس التاريخ، وتكفي إشارته الكاذبة إلى قصة زينب أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وطلاقها من زيد بن حارثة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وزعمه أن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يخفي في نفسه الرغبة في طلاقها من زيد ليتزوج منها، وزعمه أن الأنبياء يعانون الحياة بكافة تقلباتها «من خير وشر وغضب ورضا وفرح وسرور وتكالب على الدنيا بجانب عمل الآخرة، وهذه النظرة الطبيعية هي نفسها التي أبّدها القرآن الكريم وشمل بها الشرائح البشرية كافة بما فيها الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»، ولا يقول ذلك عن الأنبياء عليهم السلام، ويجمع ما يسميه أخطاءهم في مكان واحد، إلا من في قلبه دخل على الإسلام وأهله.

ويتحدث منصور النقيدان، في جريدة الوقت البحرينية ٢٣/ ٩/ ٢٠٠٧م، عن «البقع السوداء والصورة التي لم تكتمل»، ويرى أن اكتمال الصورة «في عالم الإنسان من أكثر الأشياء ندرة وربما أكثرها صعوبة»، وهو يعني هنا «صور الأشخاص من الملوك والمفكرين والأنبياء والمصلحين والقادة العظماء والأدباء من المؤثرين في التاريخ ومن الناس العاديين»، وضرب أمثلة كثيرة على عدم اكتمال الصورة لا تعنينا بشيء، ولكن الذي يعنينا أنه لمح إلى صورة «الأنبياء»، بذكرهم مع من لم تكتمل الصورة عنهم، وحديثه عن «بحيرا الراهب»، الذي التقى الرسول محمد ﷺ، في «بصرى من أرض الشام»، ويعنينا كثيرًا حديثه الطويل عن تلميع الصورة، وكتابة «التاريخ الرسمي»، من قبل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - حسب زعمه -، ثم تعليقه في آخر المقال على الذين «منحهم التاريخ الخلود لأنهم في ومضة من ومضاته أضاء الفلاش وهم يجسدون لحظتها النبل أو الوفاء أو الشجاعة و التضحية والإخلاص لأفكارهم. أما كيف كانوا قبلها وما الذي عملوه

بعدها فقد بقي مخفيًا أو عسير المنال أو مجهولًا تمامًا»، فإلى كامل كلامه: «وإذا كان يصدق في السياسة أن الكمال هو عدو الأشياء الجيدة، لأن الفشل هو الكمال الوحيد، فيبدو أن هذا أيضًا يصدق على الأفراد، لأن معظم الملهمين هم أولئك الذين لم تكتمل صورتهم بالنسبة إلينا، وهم أولئك الذين كانوا محظوظين إمّا لأنهم نجحوا في إخفاء الوجه الآخر لهم، أو تمكنوا من تزيين تلك البقع السوداء في صورهم، أو كانوا محظوظين أكثر حينما أتيح لهم أن يحيطوا أنفسهم بنخبة من المخلصين والأتباع الذين يوارون سوءاتهم ويتكتمون عن زلاتهم، وقد يبلغ الهوس بالأتباع حدًا يرون فيه سيئات متبوعيهم حسنات، ولهذا الصنف الأخير الذين ينقلون لنا الحقائق والأحداث خامًا من دون فلترة، ويفصحون للتاريخ بكل ما رأوا وسمعوا من دون رقابة ذاتية على ما يحكونه يدين المؤرخون وعلماء الاجتماع والباحِثون. فكما يقال: خذ علوم القوم من سفهائهم. ويبدو أن الوعي بأهمية الرقابة على التاريخ وحتى المحكي والشفهي منه موغلة في القدم، فقد حرص عمر الفاروق الخليفة الثاني على أن يأتي الرواة من الصحابة مثل أبي هريرة بشاهدين يؤكدان قصته، ليس كله حرصًا على التثبت بقدر ما هو حرص أيضًا على كتابة تاريخ موجه والسيطرة على مصادر الرواية، ولكنها جهود ذهبت أدراج الرياح...،... ثمة أشخاص منحهم التاريخ الخلود لأنهم في ومضة من ومضاته أضاء الفلاش وهم يجسدون لحظتها النبل أو الوفاء أو الشجاعة والتضحية والإخلاص لأفكارهم، أما كيف كانوا قبلها وما الذي عملوه بعدها فقد بقي مخفيًا أو عسير المنال أو مجهولًا تمامًا. وعلى أولئك المغرمين باكتمال الصورة أن يحفروا ويساءلوا ويقلبوا الوثائق ويحفلوا بالكلمة العابرة والإشارة الخاطفة. ولكن الغريب في عالم النفوس هو أن بعض الشخصيات تحتفظ بألقها أو تأثيرها على أتباعها وسحرها الأخاذ حتى بعد أن تتكشف وجوهها أو بقعها السوداء، وهذا ليس غريبًا فحتى الطغاة والسفاحون لهم سحرهم، وتبقى بعض الشخصيات مكروهة أو منبوذة عند بعض الناس حتى بعد أن يتكشف الوجه المضيء والصفات الخيرة فيها. وهذا من أسرار عالم النفوس فلهواها سريرة لا تعلم»، وهو يكذِّب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في طلبه

للشهود للتثبت من الرواية، ويجعل سبب ذلك هو كتابة التاريخ الرسمي، وإخفاء ما يجب إخفاؤه منه، واللبيب بالإشارة يفهم، فعمر رضي الله عنه لا يدقق في رواية تاريخه هو، بل هو يدقق في رواية تاريخ وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وحسب زعم هذا الأفاك، فهو يخفي النقط السوداء في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وتاريخه، ولا غرابة في كذبه على عمر رضي الله عنه، فقد اتهمه بالمرض النفسي، وكذب على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في سبب تحريمه للغناء، وكذَّب حذيفة بن اليمان رضي الله عنه في معرفته بأسماء المنافقين بإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكذب على ابن تيمية رحمه الله، وعلى الشيخين عمر بن سليم، وأحمد العيسى رحمهما الله تعالى، في اتهامهم بالشك والحيرة، ولوث المجتمعات المعاصرة، وبل ومجتمع النبي صلى الله عليه وسلم .

ويطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويحمله مسؤولية انعدام حرية التعبير، وحرية الرأي في الإسلام، عندما يقول: «إشكالية حرية التعبير / التأليف ضاربة الجذور في عمق ثقافتنا الدينية، فالكل كان يمتطي راحلة صيانة الدين والذب عن سنة سيد المرسلين متى ما لاحت المصلحة أو شعر بتهديد لنفوذه وتقليم لأظافر سلطته، والأقل من الحوادث ما كان يعكس الأصيل من الدين.. ومن عرف الإسلام وأحاط بالشريعة عرف موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من كعب بن الأشرف الذي كان يدبج القصائد بشتم الرسول، وإهداره لدمه، وأمره بقتل الجاريتين (الجرادتين) حتى ولو وجدتا متعلقتين بأستار الكعبة، وقد كانتا تغنيان بأشعار فيها سب للرسول وطعن فيه، وإهداره لدم ابن أبي السرح الذي ارتد عن الإسلام، وكان يحكى أنه كان يكتب القرآن للرسول أدرك تمامًا أن كل ما يدعيه البعض من موقف الشريعة من حرية التعبير ليس إلا تزييفًا»، الرياض ١٧/ ٧/ ٢٠٠٣.

ويطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتهمه بإقرار أحد الصحابة على الرضا بزنا زوجته، التي «لا ترد يد لامس»، عندما قال له إني أحبها، فقال له: «إذًا أمسكها»، الوقت

البحرينية ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٧، ونقلتها إيلاف في نفس التاريخ، وارجع إلى التفاصيل - غير مأمور - في فصل الإرجائية في هذا البحث.

ويطعن عبدالله المطيري في نبي الله عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، موافقًا للشاعر اليوناني «كازانتزاكيس»، عندما يقول: «ولكن المسيح في نظره ليس المسيح الذي يعرفه المؤمنون، بل هو كما صوره في رواية وفيلم الإغواء الأخير للمسيح إنسان مشغول أيضًا بالأسئلة الوجودية، شخصية تراجيدية تعيش حياة مليئة بالتوتر والانشطارات. إنسان كان عرضة للشكوك والمخاوف، إنسان يمثل الصراع بداخله الطبيعة البشرية»، وينقل عنه أنه قال لما اعترضت الكنيسة على الرواية والفيلم: «أعطيتموني اللعنة فأعطيتكم البركة، عسى أن يصبح ضميركم نقيًا كضميري، وعسى أن تصبحوا أخلاقيين ومتمدنين مثلي»، الرياض ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٧، فالشاعر يصور لنا نبي الله عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بهذه الصورة القبيحة المليئة بالشكوك والتوترات والصراعات، المشغولة بالأسئلة الوجودية، وعبد الله المطيري يؤيده في ذلك.

ومما يلحق بما سبق تشكيكهم في العصمة النبوية، وأخذهم بالرأي المرجوح في كون العصمة النبوية إنما هي فيما يبلغه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ربه فقط، وما عدا ذلك فهو بشر ينطبق عليه ما ينطبق على غيره، ولا شك أنه بشر فبذلك نطق القرآن، ولكنه بشر مسدد من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وقد أخبر الله جَلَّ وَعَلَا عنه، أنه ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾، ثم إنهم بقولهم هذا يريدون التوسع في بشريته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإخراج أكثر الأحكام عن الوحي والعصمة النبوية كما سنرى.

فهذا خالد السيف، في الوطن ٢٨/ ٢/ ٢٠٠٥، يقول «وما من مسلم إلا وهو يدرك قبلًا بشرية الأنبياء - وعصمتهم إنما هي فيما يبلغونه عن رب العالمين، والنصوص من القرآن والسنة وصحيح السنة متضافرة في هذا السياق مما يغني عن بسطها».

وهذا مشاري الذايدي، يثني على كتاب علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم»، ويجعله كتابًا «خارقًا»، وينقل عنه رأيه الخطير في أن النبي ﷺ كان نبيًا فحسب، ولا علاقة لطريقته في الحكم بالنبوة، وإنما هي أمر دنيوي سياسي لا علاقة له بالنبوة، ويسمى معارضي علي عبد الرازق «محرقي بخور الوهم التاريخي»، وينفي أن يكون شأن الدولة «ينطلق من نبع الوحي والعصمة»، ويطرح بالنيابة عنه السؤال «الخطير» في رأيه ـ على مخالفيه محرقي بخور الوهم، على هذه الصيغة: «خلاصة سؤال الشيخ أنه إذا كان القائلون بأن الدولة التي وجدت في العهد النبوي في المدينة هي دولة وحي معصومة وليس فيها اجتهاد دنيوي: فهل كانت تلك الدولة بكل مرافقها وأنظمتها وتفاصيلها.. كاملة تامة بحكم أنها استجابة للأمر السماوي العلوي التام الكامل؟، وإذا كان الجواب بنعم كما هو متوقع فلماذا تغيرت هذه الدولة بعد صعود روحه الطاهرة إلى خالقها بقليل، ولماذا أحدث خليفته وفاروق الإسلام الصحابي عمر بن الخطاب «إحداثات» جديدة في الدولة «إنشاء الدواوين.. مثلًا»، بل وخالف بعض طرق وأساليب دولة المدينة النبوية في تشريعات الحرب والسلم «تقسيم أرض السواد في العراق، تعطيل حد السرقة عام الرمادة..مثلًا»، الشرق ١٥/ ١/ ٢٠٠٥، وواضح جدًا هنا تقليص العصمة، وحجبها عن أخطر أمور المسلمين وهو شأن الدولة، مع الكذب على عمر رضي الله عنه في تعطيل الحد عام الرمادة، والحق هو درء الحد لوجود شبهة الجوع وليس تعطيله، وأما الإحداثات المزعومة، فكلها أمور تنظيمية وإدارية لا علاقة لها بالحلال والحرام والعقائد، والأمر فيها واسع ومرن في الشريعة الإسلامية.

ويقول يوسف أبا الخيل، في الرياض ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٤، في كلام طويل: «والعصمة النبوية ذاتها مقيدة فيما يبلغه عن الله عز وجل مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ.. ﴾، ويعني ذلك أنه بتبليغه لأمته نصوص دينها وأمور شريعتها فإنه لا ينطق في ذلك عن هواه ومن عندياته.. أما في أمور الدنيا وما سوى الوحي فهو

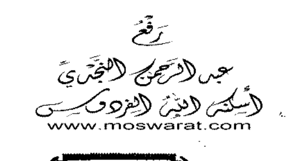
ﷺ بشر يجري عليه ما يجري على البشر أجمعين، وهذا من الأصول التي قررها القرآن الكريم وأكدتها السنة النبوية ذاتها سواء كانت قولية أم فعلية..»، ويذكر بعض الآيات، ويشير إلى قصة تأبير النخل، وهي من القصص التي يؤكدون عليها في تأكيد بشرية الرسول ﷺ، وفي إخراج كثير من أمور الحياة عن الوحي والعصمة، معتمدين على قوله ﷺ في آخر الرواية: «أنتم أعلم بأمور دنياكم...»، ثم يختم كلامه السابق، بقوله: «واضح من نصوص الأحاديث السابقة أنها تؤصل لعصمة رسول الله ﷺ فقط فيما كان من أمر الدين»، وأكد ذلك في الرياض ٤/ ١٢/ ٢٠٠٦م، ولا يبين هو ومن قبله، ما هي الحدود الفاصلة في أمر الدنيا وأمر الدين؟، كل ذلك ليتسع لهم المجال في إخراج ما يريدون من الأمور والقضايا عن أمر الدين إلى أمر الدنيا كما يزعمون، متجاهِلين أن تأبير النخل أمر مادي واضح، فلا يجوز الخلط بينه وبين أمور الحياة الأخرى.





الفصل الرابع

القـــدرية





الفصل الرابع

القـــدرية

نظرًا لتأثر هؤلاء بالمعتزلة القدماء وبالأفكار الغربية، فإن لهم نظرة قدرية واضحة تقول بالحرية الإنسانية المطلقة، وإن كانوا أو بعضهم يتناقضون في هذه المسألة فلا تدري هل هو قدري أم جبري؟.

فهذا جلبي يقول: «كل حدث يتم في الوجود هو نتيجة تفاعل فلكي من تراكمات وتفاعلات الأحداث المولودة من رحم التاريخ وهو في علاقة جدلية بين سلسلة تتابع الأحداث فهو نتيجة لما قبله كما هو سبب لما سيأتي بعده فلا توجد حادثة معلقة في فراغ»، الرياض ١٦/ ٧/ ١٩٩٨م.

ويقول: «إذًا مفاتيح التغيير بأيدينا والإنسان مهندس مصيره فهي الحقيقة الأولى ويوجهنا القرآن إلى تغيير نفوسنا حتى يتغير واقعنا»، الرياض ٣/ ١٢/ ١٩٩٨م، وعلى القارئ أن يقارن بين النصين ليحكم على نظرة جلبي هل هو قدري أم جبري؟.

ويقول: «فالله لا يغير الواقع الاجتماعي ما لم يتدخل الفعل الإنساني على تفاهته وضعفه، فلولا الماء المهين الذي يخرج مع المني الذي نقذفه «نحن» ما تمت عملية الخلق التي لا حدود لروعتها، وهذا تكريم إلهي للإنسان على دوره في هذا الوجود من خلال وظيفة الاستخلاف التي أنيط بها»، الرياض ١٧/ ١٢/ ١٩٩٨، وكتابه سيكولوجية العنف ص ١٠٥، ١٠٦، الشرق ١٥/ ٨/ ٢٠٠١، ففي نفس المقطع يجمع بين الجبرية والقدرية، ثم انظر إلى سوء أدبه مع الله جَلَّ وَعَلَا، وتقييد إرادته المطلقة وتحديدها، وربط الخلق كفعل إلهي بدور الإنسان في عملية التزاوج.

ويقول في الرياض ٥/ ١٠/ ١٩٩٨م: «هل التاريخ ينعطف بأحداث فردية أم يتبع قوانين ثقيلة لا نعرفها على وجه الدقة؟، بكلمة تالية هل هناك قانون ينتظم مستويات

الوجود من الذرة إلى المجرة؟، الفيزياء أو تغيير المجتمع؟، وإذا كان كذلك فأين الإرادة الإلهية في كومة هذه الأحداث المعقدة المتشابهة؟، هذا السؤال مصيري ويشكل نقطة تقاطع الفلسفة مع الفكر العلمي مع الأديان، وهل ستكون هذه النقطة تعانقًا وزواجًا أو طلاقًا وفراقًا؟، هذه المعادلة هي أهم بما لا يقارن مع معادلة اينشتاين حول علاقة الطاقة بالمادة، ستكون أعقد وأخطر نقاط التحول الإنساني التي تم حلها، وهي جدار لا يقوى على تسلقه أحد حتى اليوم تمامًا على الأقل بسهولة. ربما كنت في كل كتاباتي وطموحي أن أجمع في نقطة واحدة ذات محرق «بؤرة» تركيز عالٍ بين هذه العوالم الثلاثة بحيث نجمع بين عمق الفلسفة وزخم العلم وروحانية الدين».

ثم يقول في نفس المقال: «يزعم» بولكنج هورن «أنه وضع يده على الموضوع بمزج فكرة القانون مع التدخل الإلهي وحل العقدة المستعصية القديمة. إن الكون يقوم على سنة الله في خلقه وهناك تدافع لا نهائي من السلاسل السببية، ولكن سير الأحداث يتم من خلال هذه الإرادة اللطيفة غير المرئية التي تغلب احتمالًا على آخر ضمن السلاسل السببية»، وفي كتابه الثورة العلمية ص٣٠ و٤٢ و٤٤، والشرق ٢٨/ ١/ ٢٠٠٥.

فهل حل المشكلة بالاستعانة برأي فلان أو فلان؟، وهل وصل إلى رأي واضح؟، لا يمكن، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، ولأنه وضع نفسه في طريق خاطئ من الأساس، وإن كان رجح الحتميات السببية المتلاحقة وهي جبرية، و ألغي دور الله جَلَّجَلَالُهُ مقدر الأقدار ومسبب الأسباب، ثم لا أنسى أن أذكر بغروره العلمي في جملته «ربما كنت في كل كتاباتي..»، فهو يرى أنه استطاع أن يحل عقدة القدر المستعصية قديمًا وحديثًا، وأنا أرجو من القارئ أن يحكم على ادعائه.

وفي نفس الوقت نقرأ له مقالًا، في جريدة الوطن ٢٣/ ٦/ ٢٠٠٣، يبدو فيه جبريًا عدميًا يائسًا، يقول في آخره: «نحن نظن أننا أحرار في المجتمع وهذا أكبر هلوسة ونعيش إكراهات متتالية من المهد إلى اللحد في قبضة الجينات وزنزانة الزمن وقفص

الثقافة ومعتقل المجتمع»، ويقول في أوله «نحن نولد مسجونين بحكم مؤبد في قفص البايولوجيا مربوطين إلى سلاسل الزمن أسرى في أغلال الثقافة وإكراهات المجتمع ﴿ نَّحْنُ خَلَقْنَٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ ﴾، ندخل أجسامنا فنتسربل فيها محكومين بالجينات تشكل قدرنا من صحة ومرض وجمال وتشوه كما تحدد طول عمرنا خلال ساعة مبرمجة على رنين منبه الموت مع كل انقسام كروموسومي، نحن سجناء عالم بيولوجي بقفل أثقل من نجم نيتروني في قدر لا فكاك منه...»، إلى آخر الهذر، ولا نغفل عن وضعه للآية في غير موضعها، فلا علاقة لها بما أراده من معنى، لأن معناها: خلقناهم أقوياء، وارجع إلى أي تفسير معتمد وسترى ذلك.

ويصل في إنكاره للقدر ورفضه له، إلى حد الاعتراض الوقح على الأقدار الإلهية، فهو يقول في كتابه الثورة العلمية ص٤٢: «لكن هل خلق الله الكون على قوانين أو وضع خمس قوى رئيسية في الكون من كهرباء ومغناطيس وقوى نواة قوية وضعيفة وجاذبية، ثم جلس يتأمل الكون تتم فيه جرائم من حجم قنبلة هيروشيما وجرائم جنكيزخان وهتلر ووجود الديكتاتوريات، أو أن يدخل الإنسان النار في رحلة مليارات السنوات لا تنتهي لكفر مارسه عشر سنوات؟، هل هذه مظاهر رحمة لرب ألزم نفسه بالرحمة ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾».

ويقول: «وما حدث من القدوم الأمريكي إلى العراق يشير إلى ما يسميه علماء التاريخ «عمى التاريخ» ويسميه آخرون «قدر الله»»، الشرق ٢٣/ ٩/ ٢٠٠٤.

وكل الكلام السابق هو حد من قدرة الله الطليقة، التي لا تحدها الحدود ولا يقيدها شيء، وعلى ذلك تدل الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة لمن أراد الخير وسعى إليه، وقد بحث العلماء في هذا الأمر وبينوه وأوضحوه بما لا مزيد عليه، وتكفي الإشارة هنا إلى الكتاب العظيم، للإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، «شفاء العليل في القدر والحكمة والتعليل»،

ففيه معالجة متكاملة لهذه القضية العقدية الخطيرة، لا كما يخوض هؤلاء بالباطل في هذا الأمر العظيم.

ويشارك جلبي في هذه الآراء حول القدر، مجموعة أخرى لها نفس التوجه والرأي، فهذا منصور النقيدان، يقول في إيلاف ١٩/ ٧/ ٢٠٠٥: «إنني دائمًا أومن بأن الإنسان يغير قدره، نعم نحن نعيش في مجتمعات لم نخترها ولم نختر أن نكون في هذه البيئة ولم نختر آباءنا ولم يؤخذ رأينا في الأرض التي نشأنا عليها، لكنني أومن بأن الإنسان قادر على أن يغير كل ذلك حينما يضع هدفًا نصب عينيه ويعزم على أن يسعى إليه، وأنا أومن بما ذكره صاحب رواية «الخيميائي»: أن الإنسان حينما يعزم على شيء ويضعه هدفًا له فإن كل نواميس الكون وكل ما يحيط به من هذا الكون سيساعده على بلوغ غايته».

ويقول في جريدة الاتحاد الإماراتية ١/ ٢/ ٢٠٠٥: «ليس من عاقل يقبل أن تكون استباحة المدينة ثلاثة أيام في عهد بني أمية، وضرب الدرعية في أوائل القرن الثامن عشر [التاسع عشر]، والقتل المأساوي للأمير عبد الله بن سعود في الآستانة، وفرار الملا عمر من أمام الجيوش الفاتحة الصليبية هي أيام يداولها الله بين عباده، وأن موت بعض الصالحين والأتقياء وهم قد شارفوا الجنون وأوشكوا على الخبل أو هرموا حتى ارتدوا لمدارج حياتهم الأولى كان ابتلاء وامتحانًا، في الوقت الذي يكون فيه زلزال «بام» الإيراني وكارثة تسونامي علقتين ساختنين أراد الله أن يؤدب بها الشارد من خلقه عن صراطه، نفق أثرها الأطفال الرضع والعجائز الركع»، وهل هناك تعارض بين أن يكون الحدث - أي حدث - قدرًا وعقوبة في نفس الوقت؟، وهل أحداث المدينة، وضرب الدرعية، وقتل الأمير عبد الله بن سعود، وفرار الملا عمر، وما يصيب بعض الأتقياء، ليست قدرًا أو عقوبة؟، ومن الذي قال غير ذلك؟.

بل هو يعيد سبب الانحراف والزيغ منه ومن غيره إلى القدر، كما في الوسطية، ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م.

ويرى في جريدة الوقت البحرينية، ٤/ ١١/ ٢٠٠٧م، أن هناك من يسير التاريخ غير الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهو في رأيه «الحمق الذي يسيطر على الشعوب في لحظاتها التاريخية ويغشاها كالشياطين...»، إلى آخر كلامه: «أحيانًا يكون هذا الحمق الذي يسير التاريخ ويدير دفته هو الذي يسيطر على الشعوب في لحظاتها التاريخية ويغشاها كالشياطين، فتندفع بالخداع واللعب على المشاعر القومية وإثارة النعرات حتى يذهب الملايين ضحايا وأدوات تنفذ رغبات العقول الكبيرة، ويندفع المحرومون والمقصون والمهمشون الذين لم يروا خيرًا قط من حكوماتهم في إهلاك أنفسهم لصالح من همشوهم. وذلك سر بني الإنسان».

وهذا محمد المحمود، يقول في جريدة الرياض ٣/ ٢/ ٢٠٠٥: «ومما يقتل الفاعلية الإنسانية في الواقع الإسلامي المعاصر أن السلفية التقليدية تجعل من كل جهد يقوم به الإنسان عبثًا، لأن الحقائق في تصورها أنتجت سلفا ولم يبق على الإنسان المعاصر إلا الإذعان في التطبيق وبقدر الإذعان يكون التفاضل. الإنسان في التصور السلفي هامشي وفاعليته العقلية ومن ثم الحضارية - محدودة، إنه لا يصنع مصيره إنه أداة تنفيذ فحسب وليس ذاتًا مستقلة فاعلة ذات فاعلية إيجابية في تعاطيها مع الواقعي».

ويعالج موضوع القدر بشكلٍ صريح وواضح، في جريدة الرياض ٤/ ١/ ٢٠٠٧م، وسنطيل النقل عنه ليتضح قصده، وحتى لا نتّهم باجتزاء كلامه، وذلك عندما يقول: «لم يتغير الواقع الإنساني الذي كان في يوم من الأيام مستقبلا في الوعي إلا عندما تحركت الإرادة الإنسانية؛ بوصفها فاعلًا حاسمًا في التاريخ، أي في الصيرورة التي لا تخضع لتصورات الحتمية؛ كما هي في الفلسفة واللاهوت. إنه انعتاق شعوري؛ حرر الواقع الإنساني؛ بصرف النظر عن (نسبية) هذا الانعتاق في الواقع (أو في الحقيقة !)، وإنما لمجرد كونه نوعًا من التصور الذي يجعل الأولوية للإرادة الإنسانية، ومن ثم للفعل الإنساني في تحديد المصير. إشكالية الإرادة الإنسانية؛ ليست طارئة على الوعي الإنساني. فهي

من حيث علاقتها بالإنسان من جهة، والواقع من جهة أخرى، تم تناولها من زوايا كثيرة؛ تبعا لسياق الاستشكال، ومنطق المتناول. غير أن الرصد اللاهوتي والفلسفي والسيكولوجي؛ هي أكثر زوايا الرصد تداولا في مبحث الإرادة. وإذا كانت زاوية اللاهوت يصعب الاقتراب منها مع ضرورتها في هذا السياق؛ لأنها: إما أن تحجب المقال، أو تحجب بتجاوز الضروري منطقيا منطق المقال، فإن المراوحة ستكون بين السيكولوجي والفلسفي، وباقتضاب. من الذي يحدد مصير الإنسان: فردا وجماعة؟. هل هو الوعي الإنساني المتحرر من الحتميات الداخلية (البيولوجية... الخ) والحتميات الخارجية (مجموعة الأسباب الطبيعية والحتمية التاريخية)، أم هو شيء خارج الإنسان؟، أم ليس هو هذا ولا ذاك، وإنما هو جدل بين الداخل والخارج، وبين الطبيعي والتاريخي، وبين الإنسان والطبيعة، وبين كل ذلك في النهاية؟. وإذا كان هذا البعد الجدلي هو الأقرب إلى الاستبصار الشمولي؛ فهل يبقى الوعي الإنساني ذاته خارج حتميات الطبيعة والتاريخ؟. وبماذا يشهد التاريخ؟. لن يستطيع أحد حل هذا الإشكال حلًا نهائيًا. فحتى الإجابات الميتافيزيقية التي تدعي النهائي واليقيني، يخيم عليها الضباب الذي لا يزيد الاستبصار، بقدر ما يقلص في الوقت نفسه مدى الرؤية؛ إلى درجة نفي السؤال !. لكن كل هذا لا يعني الاستسلام للاستحالة، بل هي باعثة على تبئير الرؤيةِ في زوايا خاصة، زوايا تمتلك في حال استبصارها النسبي تحرير الإنسان من أسر الطبيعة، ومن أسر التاريخ، ومن أسر الإنسان. لا أريد أن أتحيز إلى تهميش الحتميات؛ بقدر ما أريد التأكيد على قدرة الإرادة الإنسانية على تجاوزها، والتحرر منها؛ مع الإقرار بنسبية هذا التحرر. بل إن حضورها الطاغي أحيانًا هو ما يبعث روح التحدي إزاءها، ويجعل من التحرر منها تحقيقا لتحرر الإرادة الإنسانية مما سوى الإنساني. عالم الإنسان ليس هو العالم الطبيعي - الفطري، وإنما العالم الذي يتكون بفعل إرادة الإنسان الواعية. عالم الإنسان هو ما يسميه كارل بوبر: العالم الناجم عن عمل الإنسان. وهذا ما يؤكد أن الإنسان الذي لم يصنع عالمًا، ومن ثم لم يتحكّم بمصيره، إنسان بلا عالم، وبلا مصير. وعي الإنسان بنفسه كأسير

للحتميات؛ يعني بالضرورة إلغاء وعيه بقدراته التي تتحكم بها الإرادة الواعية، وأنه تبعا لذلك ليس الفاعل الأول. هذا يقود إلى الاتكال والانتظار حتى تسمح الحتميات أو لا، أو حتى الانتظار السلبي لما تجود به عليه، وما تجود إلا بالقليل؛ كما يشهد بذلك تاريخها الطويل. لقد تغير العالم؛ يوم تغير الإنسان. ولم يتغير الإنسان يوم تغير العالم؛ إلا وهو يعي أن الأولوية له على ما هو خارجه. وطبعا، لا أقصد هنا أي إنسان، وإنما الإنسان الذي يمثل مقدمة الوعي الإنساني (الإنسان الغربي هنا)، ومثال الإرادة الحرة الواعية بذاتها. فهذا الإنسان هو الأقل خضوعًا للحتميات، والأشد تحررا من أسرها. بينما التغيرات التي حدثت في العالم؛ نتيجة الفعل الإنساني للإنسان الغربي، كانت هي المؤثرة على حياة ووعي الإنسان اللا غربي. أي أن هذا الإنسان الأخير، تغير يوم تغير العالم، وليس العكس. لا يمكن أن يحدث انبعاث ما، والوعي أسير الحتميات بأنواعها. والإنسان الذي على يقين من أن الأولوية ليست لإرادته في الفعل، لا يمكن أن يقوم بأي فعل متجاوز للمكرور والنمطي الذي يحاصره؛ لأنه يتصوره خروجا على الحتمية؛ أيا كان مصدرها ونوعها. ولعل أشد أنواع المصادرة للإرادة الحرة الواعية، إنما هو إثباتها؛ مع جعلها في علاقتها مع الأسباب من جملة الحتميات؛ كما يرى: بول ري؛ عندما يؤكد على أن كل فعل صادر عن الإرادة يكون في الواقع مسبوقا بسبب كاف. وبدون هذا السبب لا يكون. ومعنى هذا أن الفعل الإرادي لم يكن إراديًا، لم يكن حرا، وإنما عبدا للأسباب. فبول ري ينفي حرية الإرادة؛ من حيث هو يثبتها، خاضعة لحتمية الأسباب التي تكتنفها. إن الإرادة التي لا تمتلك أولوية الفعل، ليست إرادة، وإنما هي شبح إرادة، يراد منها تثبيت الحتميات في صلب الوعي الإنساني. ولا شك أن هذا نفي حاد للإنسان؛ إلى درجة وضعه خارج الإدراك في الحقيقة، فضلا عن وضعه خارج الفعل الحر. فهذا ليس مجرد قضاء على إمكانية التجاوز عنده، بل هو نقل له من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء. وإذا كان الفيلسوف الألماني: نيتشه يرى النزوع الإنساني نحو البحث عن السببية التي يراها (مفترضة) إنما هي مجرد خوف من اللا مألوف، ومحاولة لاكتشاف

مألوف فيه؛ فإنه لا يقصد بهذا إلا الإصرار على فلسفته: فلسفة الإرادة، التي يرى أنها تحل محل الميتافيزيقيا القديمة، بل يرى أنها تدمرها وتتجاوزها. والإرادة عنده هي إرادة القوة، من حيث هي تجلٍ لإرادة الحياة. ولا يعنينا هنا البعد التدميري، أو النقضي للفلسفة النيتشية، بقدر ما يعنينا هذا الإصرار على البعد الإنساني؛ بوصفه صاحب إرادة حرة متجاوزة، غير خاضعة للحتميات، والحتميات الخارجية على نحو خاص. هنا الإنسان بإرادته للقوة (يفعل) عن وعي بأنه يصنع عالمه بإرادته، وليس مجرد (شيء) مصنوع عابر في هذا العالم الذي يحتاج من الإنسان إرادة التحدي. وإنسانيته تتحقق، أو تبدأ التحقق من مجرد بداية التحدي. إنه نوع من الإيمان بالذات، بالذات الفردية وبالوعي الفردي قبل أي شيء. وكما يؤكد فيلسوف البراجماتية: وليم جيمس، فإن الحرية إنما هي حرية الإرادة الفردية (الفكر الرسمي الأمريكي) أو الفرد الفعال المتجدد المؤمن بأن هناك جديدًا تحت الشمس، الفرد الذي يضيق بقوانين الفكر والمجتمع، الفرد الذي هو قانون ذاته. اعتبار الطبيعة - الكون، والإنسان من ورائه مكتملًا وخاضعًا لجبرية حتمية، يعني إلغاء إرادة الإنسان، من حيث إنه سابق على الوجود الإنساني، ومتحكم فيه. وبهذا يكون سجين الماضي الطبيعي - الكوني، أو الماضي التاريخي. ولا يملك التحرر من هذا؛ إلا من يؤمن بأولوية ذاته ووعيه، على كل (شيء). حينئذ؛ لن يصنع مستقبل الإنسان إلا الإنسان»، ولا أظن أنه يوجد تمرد على القدر ونفي للتقدير الإلهي أكثر من ذلك، حتى وصل إلى نفي الأسباب، عندما انتقد «بول ري»، وهو حاسم في تصوره للمسألة، «فلم يتغير الواقع الإنساني... إلا عندما تحركت الإرادة الإنسانية عاملًا حاسمًا في التاريخ في الصيرورة التي لا تخضع للتصورات الحتمية كما هي في الفلسفة و اللاهوت»، ويقرر مسبقًا، أن «زاوية اللاهوت !!! يصعب الاقتراب منها مع ضرورتها في هذا السياق لأنها : إما أن تحجب المقال أو تحجب بتجاوز الضروري منطقيًا منطق المقال»، وأن «الإجابات الميتافيزيقية التي تدعي !!!! النهائي واليقيني يخيم عليها الضباب الذي لا يزيد الاستبصار بقدر ما يقلص في الوقت نفسه مدى الرؤية إلى درجة نفي السؤال»،

وهو بهذا يلغي الدين والنصوص الشرعية من حسابه تمامًا عند بحث القضية، ويتكئ على الفلسفة الغربية، و«الفعل الغربي»، الذي غير حياته وحياة غيره، ويصل إلى القول بحرّية الإنسان المطلقة في صناعة «قدره»، بدون تدخل من حتميات من أي نوع، خاصةً «الحتميات الخارجية»!!، وأول هذه الحتميات الخارجية هو التقدير الإلهي، ويروّج للفكر الغربي عامةً، والفكر الرسمي الأمريكي «البراجماتي» المصلحي، الذي يؤكد على «الحرية الفردية»، والفرد «الفعّال المؤمن بأن هناك جديدًا تحت الشمس»، والذي «يضيق بقوانين الفكر والمجتمع»، والفرد «الذي هو قانون ذاته»، و«المؤمن بأولوية ذاته ووعيه على كل (شيء)»!!!!، وحينئذٍ «لن يصنع مستقبل الإنسان إلا الإنسان»، وأين الله وإرادته المطلقة وتصرفه الكامل في الكون؟، كل ذلك رماه وراء ظهره.

وهذا عبد الله الحامد، في جريدة الحياة ٢٤/ ٧/ ٢٠٠١، يقول: «ولكن الله لا ينقل الصالحين بإرادتهم وسعيهم إلى صف الفاسدين - كما توحي لنا الصورة التراثية العباسية لاحتمالات سوء الخاتمة، لأن سوء الخاتمة لا يكون لمن صلح ظاهره وباطنه كما ذكر أيوب السختياني، لأن القول بذلك يتنافى مع عدل الله الذي قرر ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴾»، فضلًا عن كرمه ورحمته».

أما خالد الغنامي، فقد كتب مقالًا في جريدة الوطن، ١٥/ ١٠/ ٢٠٠١، ذهب فيه صراحة إلى القول بالقدر، ثم أكد ذلك في مقالٍ آخر في موقع طوى الإلحادي، في ٢٤/ ١٠/ ٢٠٠٣، وأشار إلى ذلك في مقالة أخرى في الوطن ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٤، معترضًا على الله في قدره، فيقول في المصدر الأخير: «لابد أن نختار لابد أن نقول إن الرحمن الرحيم اللطيف الخبير بريء من هذا الظلم الذي يريد أن يصوره البعض على أنه عدل بحجة أن الظلم هو التصرف في ملك الغير وتصرف الخالق في خلقه بما يشاء ليس ظلمًا، كيف لا ونحن نعلم من نصوص ديننا أن الله قد حرم الظلم على نفسه وجعله بيننا محرمًا».

ويقول في نفس المقال: «عندما نستعرض بعض هذه الرؤى المتزمتة التي تشعرك أن الناس كلهم سيذهبون لجهنم خالدين مخلدين فيها وهم يصلون ويصومون، تشعر انك ستتسائل: ربي لم خلقتني إن كنت أزمعت تعذيبي بها أوصلني له عقلي وهو العقل الذي نلته بهبة منك؟».

أما مقالته المتقدمة تاريخًا، في الوطن ١٥/ ١٠/ ٢٠٠١، فإنه يقول فيها: «من الأمور التي تجعل حياة الإنسان جحيمًا لا يطاق الفهم الخاطئ لمسألة القضاء والقدر: هل الإنسان مسير أم مخير؟، بل إنها قد توصل الإنسان إلى الشك في أصل الدين».

ثم عرض الآراء المختلفة في القدر، ثم قال: «كيف يمكن أن نقول إن مذهب السلف أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة، ثم نأتي ونعطل هذا كله فنقول: إن المهتدي حين اهتدى إنما اهتدى بتوفيق الله له، أو أن نقول: إن الناس كانوا في ظلمة فألقى الله عليهم نوره فمن وقع عليه النور آمن ومن لم يقع عليه النور لم يؤمن، هذا جبر وليس حلًا وسطًا بين الجبر والاعتزال، فهذا التوسط لا وجود له إلا في الذهن. لعل الإشكال لم يتضح لكل القراء، لذلك سأوضح أكثر: أحمد رجل صالح عاش صالحًا ومات صالحًا فذهب إلى الجنة، أنتم تقولون: الله وفقه للإيمان بمعنى أنه لم يختر حقيقة وأكرر: حقيقة. أبو شادي رجل فاسد عاش فاسقًا ومات كافرًا فذهب إلى النار، أنتم لا تقولون إن الله جبره، على الكفر وإنما تقولون: لم يحرمه من الهداية. كيف لم يحرمه من الهداية؟، هذا جواب متناقض بدليل أنني عندما قلت: هل هناك فرصة لنجاة هذا الإنسان الذي لم يوفقه الله للهداية ولم يحرمه منها؟، الجواب: هو: لا ليس له فرصة للنجاة..، طيب أليس هذا قول بالجبر؟، بلى. كيف تكون الأمور محددة سلفًا ثم نحاسب على أفعالنا؟، لا شك أن هذا مما يدعو للخوف على المصير والقلق والشك وزعزعة الإيمان. ثم إن هذا لا يتناسب أبدًا مع صفات الله جَلَّوَعَلَا: العدل، الرحمة، اللطف.. ورحمة الرحمن الرحيم».

وكرر نفس المعاني في مقالته في طوى بنفس الألفاظ تقريبًا مع تعديلات وإضافات، ثم قال: «النصوص في القضاء والقدر تبدو متعارضة، فنجد ما يدل على الجبر مثل: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْ﴾، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾...، نجد مثل ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، غير أني أعتقد أن المحكم من الآيات هنا هو قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ و﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، قال: من شاء فليؤمن ولم يقل سأجبره على الإيمان أو اخترت لفلان الإيمان، وما خالف هذا فهو من المتشابه الذي يرد للمحكم، فيصبح المقصود بالهداية: هداية الدلالة والبيان التي يقوم بها الرسل، ولا وجود أصلًا لما يسمى بهداية التوفيق»، ولا أغرب من خوضه في هذا القضية الشائكة بلا علم ولا هدى ولا كتاب منير، إلا تحكمه في تحديد المحكم والمتشابه في هذه الآيات، مع أن ما ادعاه من أن هذه الآيات المحددة هي المحكمة باطل، فهي لا علاقة لها بالموضوع، فقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن...﴾، المقصود به التهديد والوعيد وليس التخيير، وهذا بديهي لمن أكمل الآية وترك الهوى، ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾، وأول الآية: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾، ومن يرجع إلى أي تفسير معتمد معتبر، سيجد أن الآية للتهديد وليست للتخيير مطلقًا، وهذا التلاعب والتحكم يدل على مبلغه من العلم، أما خوفه من الشك في أصل الدين والقلق إلى آخره، فهذا أمر يخصه هو ويسأل عنه هو، فأغلبية المسلمين تؤمن بالقضاء والقدر بكامل تفاصيله، وتسير في حياتها بلا خوف ولا قلق ولا شك.

بل إنه في بداية مقاله في طوى، يقول: «هل الإنسان مسير أم مخير؟، هذا السؤال الكبير والمحير، هذه المسألة التي عبثت بالعقول الكبيرة وأعيتها عن الاستقرار على حال، ما سرها؟، ما كل هذا الغموض؟»، وهذا يدل على أن حل هذه المسألة هو بالتسليم

والرضا، وطلب أسباب الهداية والبعد عن أسباب الغواية، وسؤال الله التوفيق، وترك العبث والخوض والكلام في هذه الأمور بلا علم، وفي منابر عامة يقرأها الجميع وأكثرهم ممن لا يدرك دقة هذه الأمور، فيؤدي ذلك إلى ضلالهم وضياعهم، ويتحمل الكاتب والناشر كامل المسئولية في ذلك، وهذا الكلام يوجه له ولغيره ممن خاضوا في هذه الأمور بدون أن يصلوا إلى نتيجة حاسمة، ولن يصلوا إلى ذلك إلا بالرجوع إلى الكتاب والسنة، ومنهج سلف الأمة في الإيمان الكامل بالقضاء والقدر، «**وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك إلا بقدر من الله..**»، إلى آخر وصايا الرسول عليه الصلاة والسلام، لابن عباس رضي الله عنهما، وكذلك فإن زعمه بأن الله ألقى نوره على الناس، فمن وقع عليه النور اهتدى ومن لم يقع عليه ضل، فهذا لم يقله أحد من أهل السنة والجماعة، وعلى المدعي الإثبات وإلا فكلامه مردود عليه.

وأما يوسف أبا الخيل، فيعرض نظرية خلق الأفعال عند المعتزلة، مؤيدًا لها مدللًا عليها بالآيات القرآنية، وهي نظرية قدرية معروفة، فهو يقول في جريدة الرياض، في ٢٧/ ١/ ٢٠٠٥: «كما رأينا في الجزء الأول من هذا المقال فإن الرؤية الاعتزالية تدشن لفلسفتها فيما يخص أمر حوادث الطبيعة اعتمادًا على ما يعرف لديهم بنظرية الوجوب والعدل، وهذه النظرية ترتكز لديهم على شقين أو ركنين ينبني لاحقها على سابقهما، فهم يرون أنه يجب على الباري تعالى من حيث حكمته تعالى وتدبيره رعاية مصالح العباد من حيث إرادة خيرهم وصلاحهم وفلاحهم بشكل عام، أما الخير والشر بعمومه فهو مسؤولية الإنسان وحده باعتباره خالق أفعاله كلها بقوة أودعها الله إياه، ومن ثم فتأسيسًا على الركن الأول فإنه تعالى عادل بين عباده منزه عن أن ينسب له الظلم في رعايته لشؤون الناس وفي تحقيق مراداتهم في الحياة، وبالجملة واتكاءً على معطيات هذين الركنين فإن الشرور التي تقع في الطبيعة ومن ضمنها الزلازل والأعاصير بالطبع تبقى في دائرة محصورة بقوانين الطبيعة الأزلية الأبدية تأسيسًا على أنها ليست خيرًا للعباد ومن ثم



فالله تعالى منزه عن إرادتها لعباده، كما أنها ليست شرًا مفعولًا للإنسان بطبيعة الحال، أما التفضل والإنعام الإلهي فقد اعتبروه معنى آخر لقاء الثواب المقابل في الآخرة، وبنوا هذه النتيجة العقلية على أنه طالما أن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها بتلك القوة المودعة فيه من خالقه عَزَّوَجَلَّ فبطبيعة الحال أنه يستحق ثوابًا على أفعاله الخيرة وعقابًا على أفعاله السيئة ولكن ذلك الثواب والعقاب سيكون في الدار الآخرة فقط مما لا يصلح معه وفقًا لرؤيتهم أن تعتبر الزلازل والبراكين والأعاصير والفيضانات وكافة كوارث الطبيعة بمثابة عقوبات إلهية سواءً للمسلمين أو غير المسلمين، إذ الجزاءات الإلهية تنحصر عندهم في ما هو مقدور للعبد من أفعاله فقط ويكون ذلك عند الله بعد البعث في الدار الأخرى، أما الدنيا وفق هذه النظرة الاعتزالية فهي ليست دار جزاء سواءً على الحسنات أو السيئات».

ويرى في جريدة الرياض ٧/ ١٢/ ٢٠٠٥م، أن القدرية ومنهم غيلان الدمشقي، كانوا ذوي «أيديولوجية تنويرية معارضة تهدف إلى تفكيك الأساس الديني الذي بنى بعض الأمويين عليه نظريتهم في الجبر إنقاذًا لمقاصد الدين الإسلامي العظيم أن تندثر أو أن تتراخى على الأقل من جرّاء إدعاء الجبرية الإلهية في الأفعال الإلهية»، ويرى أن هؤلاء القدرية «لقوا أشد العنت وقذفوا بشتّى التهم والرزايا باعتبارهم زنادقة ملحدين، والحق أن تلك الأوصاف المنفّرة لم تكن إلا من وضع السياسة الأموية كسبيلٍ وحيد لتزهيد الناس بمشروعهم»، ثم يثني على غيلان الدمشقي، الذي «أرسى مفهوم القول بـ«العدل» الذي اتخذه المعتزلة فيما بعد أحد أصولهم الخمسة التي يقوم عليها مذهبهم»، ولا يقصّر بالهجوم على الأمويين لقتلهم غيلان، ويرى أن سبب ذلك سياسي فقط، وفي ذلك من المغالطات والتزوير ما لا يعد ولا يحصى.

ويقول: «هذه الفلسفة العقلية الاعتزالية للثواب والعقاب والتي حصرت زمنها في الدار الآخرة فقط تخص بطبيعة الحال أفعال العباد أنفسهم التي تصدر منهم طوعًا طبقًا

لنظرية خلق الأفعال، وبذلك فإن العبد لا يمكن أن يجازي على أفعال غيره مطلقا، ومن ثم فإنهم إذ ينفون نظرية الجزاءات الإلهية في الدنيا فإنهم كذلك ينفون أن يتلقى الإنسان عقابا على أفعال ليس له فيها يد سواء أكان ذلك في الدنيا أم الآخرة، وهذا الاستنتاج الأخير بالذات له شاهد من القرآن الكريم ممثلًا بقول الله تعالى في سورة النجم: ﴿ أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾، ومعنى «لا تزر وازرة وزر أخرى» أي: لا تؤخذ نفس بمآثم غيرها ووزرها لا يحمله عنها أحد وأنه لا يحصل للإنسان من الأجر إلا ما كسب هو لنفسه بسعيه، وبقول الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ وبقوله تعالى في سورة المدثر: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ أي أن كل نفسٍ محبوسة بعملها عند الله لا تنفك عنه كما لا تحمل آثام وأوزار غيرها، كما أن تلك النظرة متفقة بالطبع على ما توجبه الفطر السليمة بعدل الله تعالى وبأنه لا يؤاخذ نفسًا بما كسبته أخرى فضلًا عن أن تكون الوازرة التي ستزر وزر غيرها من الأطفال الرضع والعجائز والضعفاء والمساكين وأصحاب العشش والصفيح على شواطئ المحيط الهندي أو غيرها الذين لا يزرون فضلًا عن أن يكون لهم رأي أو وسيلة دفع لأي باطل ممحق فيما لو فلسفت كوارث الطبيعة على أنها عقوبة لهم لما يجري من تجاوزات في بلادهم من قبل أنفس أخرى هي أحرى أن تتحمل الوزر والعقوبة الناتجين عما اقترفته أيديهم من ذنوبٍ ومعاصٍ»، المصدر السابق، وهو إما أنه لم يفهم مقصد المعتزلة في نفي التقدير الإلهي ودافعهم إلى ذلك، أو أنه يتجاهل هذه المقاصد تحيزًا لهم وعدوانًا على أهل السنة والجماعة - وهو الأقرب -، فليس مقصدهم تنزيه الله عن الظلم كما يزعم، بل وراء ذلك نظريتهم في نفي الفعل عن الله سبحانه، لأن ذلك في زعمهم يدخل في التشبيه، وهذا واضح في كتبهم ومراجعهم الأصلية، وما نقله عنهم علماء أهل السنة والجماعة، وكذلك فإن وراء القول بخلق الأفعال، فلسفة معروفة أخذها المعتزلة عن الفلاسفة، وهي نفي صدور الفعل عن الله مطلقًا، حسب تصورهم الباطل عن الفعل الإلهي، وأن

الله – جل الله عما يقولون – تصدر عنه الأفعال بلا قصد بل ولا علم منه، وإنما تفيض عنه بدون إرادة، أو تصدر عن العقل الفعال، الذي خلقه وجعله محركًا للكون. ثم إنه بكلامه هذا يلغي عشرات النصوص من الكتاب والسنة المؤكدة للتقدير الإلهي الكامل الشامل لكل شيء. وهو يتجاهل أن المصائب ومنها الموت مقدرة بصرف النظر عن سببها، فمَن أصيب أو مات في مثل هذه الكوارث، فلم يصب ولم يمت إلا بقدره الذي قدره الله سبحانه يوم خلق الخلق، ولا يعني هذا أن هؤلاء مذنبين أو غير مذنبين، ولذلك أخبر النبي ﷺ في الحديث الصحيح، أنهم «**يبعثون على نياتهم**».

ويؤكد على هذا المعنى في الرياض ١٣/ ٩/ ٢٠٠٥م، فيدافع عن المعتزلة في قولهم «إن الإنسان خالق أفعاله»، ويرى أن خصومهم ظلموهم فلم يكونوا يقصدون أن هناك خالقًا غير الله، بل إن قصدهم – في زعمه – أن الله يفعل الأصلح لعباده، وأن مقصدهم أيضًا تنزيه الله أن يكون خالقًا للشرور والآثام.

ويرى منصور الهجلة المطيري، أن القرآن يؤكد على الحرية الإنسانية «من خلال عدة تعبيرات قرآنية، أولها: نفي القول بالجبر والقول بحرية الإرادة الإنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾، وآيات كثيرة لا يفي المقام بذكرها. ثانيًا: نفي الإكراه والسيطرة كما في قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾، موقع المختصر، ٢٥ / ١٢ / ٢٠٠٨.

ويرى عبدالله المطيري، أن الوعي التاريخي، يعني «أن يكون الإنسان هو فاعل التاريخ وهو صاحب الدور الأكبر في تحقيق أحداثه»، وأن الوعي التاريخي، يعني «أن نمتلك وعيًا تاريخيًا يقوم على أن التاريخ هو جملة وجود الإنسان وتفاعله مع قوانين الطبيعة التي تحيط به»، و«أن كل حدث يجري في هذا العالم هو حدث محكوم بظروف تاريخية ووفق اشتراطات هذه الظروف التي جرى فيها»، وأن التاريخ هو «تاريخ المجتمعات الفعلية الموجودة في الزمان والمكان»، وأن التاريخ «لا ينشأ إلا في عالم ثابت

له قوانين تطوره ومنطقه»، وأنه «لا يتحقق إلا بفعل الفرد والجماعة»، وأن «الإنسان والتاريخ عصبا الوعي التاريخي»، في قدرية واضحة لا تذكر التقدير الإلهي مطلقًا، بل تعترض عليه، بأننا إذا لم نعط للإنسان هذا الدور «فإننا سنتورط في إجابات مفارقة، ما ورائية لا يمكن تطبيق المناهج العلمية عليها ولا تحويلها إلى مقولات تساهم في تعزيز دور الإنسان في واقعه»، الوطن ٩/ ١/ ٢٠٠٨م، وهذه الماورائية التي يشير إليها، هي الغيب والقدر الإلهي، الذي لا يمكن «تطبيق المناهج العلمية عليها»، لأنها خارج نطاق المحسوس، فكأنه لا يؤمن إلا بالأشياء المادية الملموسة.

ويرى في الرياض ٥ / ١٠ / ٢٠٠٦، أن «المعتزلة هم من أسس مبدأ المسؤولية الفردية أو الشخصية في الإسلام. نعرف ذلك من معركتهم الكبيرة في قضية الاختيار وخلق الإنسان لأفعاله ومسؤوليته عنها فيما وظف مناوئيهم فكرة القدر بشكل يجرد الإنسان من أي دور فاعل في الحياة»، وبالتأكيد فالمناوئون لم يجردوا الإنسان من أي دور فاعل في الحياة، ولكنه الظلم والافتراء الذي لا يستغرب من هؤلاء.

ويقول في الوطن ٨/ ٤/ ٢٠٠٩: «وباعتبار أن تجربة حياة الإنسان هي تجربة تتولد يوما بعد يوم وتتكشف يوما بعد يوم فإنه ليس من الممكن أن تتحدد مسبقا أي إنه لا يمكن القول إن حياة الفرد هي تنفيذ لأهداف محددة سلفا باعتبار أن الوعي بهذه القضية يتشكل مع كل لحظة من لحظات الحياة. أتحدث هنا عن معنى تجربة الحياة الذي ينبع من الذات وإلا فإن الكثير من التصورات ترى أن تجربة الإنسان يجب أن تحقق أهدافا مملاة من الخارج. أقول إنه وبغض النظر عن طبيعة هذه الأهداف فإنها لا يمكن أن تتحقق أو يكون لها وجود حقيقي إلا إذا أصبحت جزءا حقيقيا من الذات»، ويواصل في نفس المصدر، قائلًا: «الوعي بأن الحياة مشروع يتم تحقيقه يوميًا هو الذي يكشف الأفراد ويبرز قدراتهم الخارقة. باعتبار أن الفرد القانع بأن حياته قد خططت ووضعت أهدافها وانتهى أمرها سلفا لن يكون سوى رقم من الأرقام التي لا تعني الكثير على

أرض الواقع. أما الفرد الذي يرى أن زمام حياته في يده فإنه سيتحقق بجلاء في الواقع ويصبح منظورًا بوصفه مثلًا أو مشروعًا قائمًا. ولو استعرضنا سير المبدعين والعظماء لوجدنا في داخلهم ذلك الوهج الساطع المتمثل في حياة تتشكل كل يوم وتتجدد كل يوم ويمثل التغيير منطقها العميق»، وهو يعيد هذا التصور المفرط في القدرية، ونفي التقدير الإلهي وتدخله في حياة الناس، إلى فلسفة غربية وجودية، يؤمن بها وينطلق منها في فهمه للحياة، وذلك عندما يقول في نفس المصدر: «حياتي كمشروع يعني أن هذه التجربة الحياتية التي أعيشها هي شبيه بمشروع أقوم بإنجازه يوميا، مشروع أخطط له وأنفذه وأراقبه وأخضعه لرؤيتي وخياراتي. إنه مشروعي الخاص الذي أتولى أنا إنجازه ورسم ملامحه. هذا التصور ينطلق من فكرة أساسية وهي أن الوجود يسبق الماهية كما عند الوجوديين، أي أن الإنسان يستطيع أن يحدد ماهية شخصية حياته، فهي ليست معطى جاهزا منتهيا لا يفعل سوى المسير فيه. على العكس تمامًا فماهية حياتي هي محصلة ما أفعله وما أنجزه، أنا موجود أولا وأحقق معنى وجودي وماهية حياتي من خلال تجربة عيشي أي من خلال مشروع حياتي»، أما مقارنته بين من هم في رأيه مجرد أرقام لا يؤبه لها، وبين حياة العظماء والمبدعين الذين يقررون مصائرهم، ومن ضمنهم هو طبعًا لأنه في زعمه يملك مصيره وحياته ويتصرف بها، ولا يسمح بأي تدخل «خارجي»!!!!!! فيها، فهي من العجب العجاب، فلن أقارنه بمحمد ﷺ، وهو ممن يؤمن بالقدر، ولكن سأقارنه بأجيال المسلمين، الذين قلبوا وجهة التاريخ مع إيمانهم الكامل بالقدر، فماذا أنجز، وماذا أنجزوا؟، ويكفي هذا للرد عليه في تبجحه وغروره.



الفصل الخامس

الإرجائية والعلمانية



الفصل الخامس
الإرجائية والعلمانية

أحيت هذه الفرقة فكر المرجئة المعروف في تاريخ الفرق، سواء بشكل صريح ومباشر، أو بطريقة عملية ونظرية تدعو للتخفف من التكاليف الشرعية باسم التيسير والاجتهاد، وغير ذلك من الحجج والشبه والعناوين، وأضافوا إلى ذلك الدعوة إلى العلمانية الجزئية أو الشاملة وفصل الدين عن الدولة أو الحياة، أو الدعوة إلى التضييق على الدين تحت شتّى الدعاوى، لأنها في حقيقتها دعوة إلى إخراج العمل والسلوك من دائرة الإيمان بشكلٍ كلّي أو جزئي نظري أو عملي، وذلك كله يصب في دائرة الإرجاء الاعتقادي أو العملي، ولذلك كله أدخلت الحديث عن دعوتهم للعلمانية في الحديث عن الإرجاء، لتداخل الأمرين ووصولها إلى نتيجةٍ واحدة: انحسار آثار الدين العملية عن حياة الإنسان الفردية والجماعية، وعلى كافة المستويات.

ولعل من أبرز الدعاة إلى ذلك هو منصور النقيدان، فقد دعا إلى الإرجاء بمعناه الغالي بشكل صريح ومباشر في الوسطية، ثم دعا إليه في موقع إيلاف العلماني الإباحي، فهو يقول في الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢: «لدي قناعة تامة أن من الحكمة الآن التركيز على تلقين الناس مذهب الإرجاء في الإيمان، فالفكر السلفي - بمعناه المعاصر - يحمل في بنيته نزعة تكفيرية إقصائية ونحن اليوم نحتاج إلى بعث وإحياء نزعة (الإرجاء) التي تجد لها مستندًا قويًا في نصوص القرآن والسنة ومقولات السلف. إن إحياء مذهب الإرجاء اليوم بتنوع ألوان طيفه ومقولاته المتعددة هو أفضل الحلول: كالقول بـ«قصر مفهوم الإيمان على الاعتقاد القلبي فقط وما عداه فهو كمال»، إلى آخر يرى أنه «قاصر على الاعتقاد واللفظ والإقرار»، إلى من يذهب إلى القول بأن «الإيمان المنجي في الآخرة يكفي فيه الاعتقاد مع الإقرار اللفظي مع أداء شيء من أعمال الإيمان يتحقق بها جنس العمل الذي يدخل به المسلم الجنة»، والأخيران مذهبان كانا واسعي الانتشار في العصور

الأولى بين علماء وفقهاء الأمة، ونستطيع أن نجد له شاهدًا قائمًا في المجتمع الاندونيسي الذي يحمل في فهمه للدين نزعة (علمانية)، كما أن للإرجاء في تراثنا تجليات أخرى رائعة في أحكام تكفير المسلم: موانعه وشروطه تنم عن تسامح الإسلام ورحابته. الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها، أن (تفعيل) الدين - حسب بعض أشياخي - في حياة المجتمعات ورفع مستوى الشعور الديني، كفيل بأن يصل بنا إلى الكوارث التي نراها اليوم ماثلة أمامنا، غير أن إجراء عملية (خَصْي) لفيروس الأفكار القابلة للانبعاث عبر نشر مذهب (الإرجاء) وتكثيف حضوره في الخطاب الديني والوعظي في المقام الأول قد يقدم شيئًا مفيدًا وجديدًا، شريطة أن لا تكون الحكومات - التي نرى أن لديها مشكلة حقيقية تحتاج إلى علاج - هي الراعي المباشر لهذه الحملات، بل يجب أن تبقى بعيدة ترقب وتفسح المجال فِقط وتزيل العقبات، أو على الأقل فقط أن تمنحه من الفرص ما تمنحه للآخرين»، وأعاد نفس الكلام في إيلاف ١٤/ ٨/ ٢٠٠٣م، إلا أنه قال: «غير أن إجراء عملية (خصي) لفيروس الأفكار القابلة للانبعاث عبر تبني التوجه الديني المتسامح، الذي يقوم على ركيزة أساسية: هي القلب وسلامته وتطهيره من الأحقاد والضغائن واعتبار الأعمال هي المكمل الثانوي له»، وهو كلام معبر عن نفسه ولا يحتاج إلى تأويل، بصرف النظر عن المخالفات والمغالطات الكثيرة في كلامه، لاسيما زعمه أننا نجد سند الإرجاء من الكتاب والسنة وأقوال السلف، وزعمه أن عددًا كبيرًا من علماء وفقهاء القرن الأول يحملون هذا الفكر، فأولًا هم قلة قليلة جدًا، وهم يحملون ما يسميه مؤرخو الفرق بإرجاء الفقهاء، وهو بعيد عما يزعمه ويدعو إليه، ثم تأمل دعوته لجعل المجتمع الأندونيسي الذي يحمل نزعة علمانية في فهم الدين كما يزعم قدوة لنا، فيا عجبًا كيف يترك فهم السلف، وقبلهم الصحابة وجمهور المسلمين، ويدعو للأخذ بفهم بعض الأندونيسيين مهما كانوا كثرة أو قلة؟، مع معرفته التامة بأسباب هذا الفهم والتطورات التي أوصلت إليه، ثم لا ننسى بذاءته في اتهامه للفكر السلفي أنه يحمل في بنيته نزعة

تكفيرية إقصائية، ثم إن تكرار مفهوم «الخصي» في المصدرين، يدل على مستوى تفكيره وهبوطه إلى منطقة معروفة !!، ولا نكمل حتى لا نقع في ما انتقدناه به.

ثم تأمل مفهوم الإيمان لديه، لتعرف إلى أي مدى وصل في الإرجائية الغالية، فهو يقول في إيلاف ١١/ ١١/ ٢٠٠٣م: «ولكن من قال إن الإنسان بين خيارين لا ثالث لهما: إما أن يكون مؤمنًا ومتدينًا حسب فهم خاص للدين مرتبط ببقعة أو ثقافة إقليمية ما، وفق رؤية مذهبية أو طائفية، أو أن يكون ملحدًا أو غير مؤمن أو علمانيًا؟، - هذا إذا سلّمنا بهذه العلاقة المتنافرة ما بين الإيمان والعلمانية -. هنا دوائر أوسع لفهم الدين وتفسيره ولسماحة الشريعة وتصور حقيقة الإيمان ودوره في حياة الفرد والمجتمع، هي تفاسير ومدارس في أسوأ أحوالها لا تصل بالإنسان إلى أن يكون لا دينيًا أو عدميًا. الإيمان شيء جميل يبعث فينا العنفوان وحب الحياة، ويسعفنا لفهم ما يدور حولنا من ظواهر ونواميس كونية نجهل غاياتها وتعجز عقولنا الواهنة عن تفسير لها. أليس ذلك خيرًا من التيه و الحيرة حتى لو كان وهمًا؟. إن الله يكفيه منا أن نحمل الشعلة في قلوبنا. أن نكون دائمًا على أهبة الاستعداد للعكوف بمحرابه لنقدم شيئًا (لعياله) لعباده فهو في غنى عن عبادتنا»، وهذا كلام خطير يعبر عن حيرته وشكه نعوذ بالله من ذلك، ثم لنتأمل ادعائه وزعمه أن الله يكفيه أن نحمل الشعلة في قلوبنا، وهذا منتهى الافتراء على الله والكذب عليه، ومخالفة كتابه الذي دعانا للإتباع وربط الاعتقاد بالقول والعمل، وحذّرنا من أي مخالفة لدينه، ولا ننسى كذلك كلامه الذي وضعه بين شرطتين «إذا سلمنا بهذه العلاقة المتنافرة ما بين الإيمان والعلمانية»، فهو يزعم أنه لا يسلّم أن هناك علاقة تنافر بين الإسلام والعلمانية، ومفهوم الكلام أن هناك علاقة تآلف وانسجام بين الإسلام والعلمانية، ولا يقول بذلك إلا من خرج من ربقة الإسلام.

ويقول في الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م: «أما سؤالك عن هل من الممكن أن يكون المسلم ليبراليًا ومسلمًا في الوقت نفسه؟، فنعم. وأما العلماني فهذا يعتمد على كيفية

تصورك للعلمانية ولحقيقة الإيمان وعلاقة الإنسان بربه، وهل الدين الذي ينجو به العبد ويدخل الجنة هو الفطرة والإيمان بوحدانية الله التي نجا بها النجاشي وكان بها مسلمًا وهو لم يركع لله ركعة واحدة ولم يبدّل من سياسة حكمه قيد أنملة، وبقي على سنة من قبله في السياسة والحكم وقد تأخرت وفاته إلى السنة السادسة من الهجرة بعد نزول أكثر الأحكام التشريعية، مما يجعلنا نجزم أنه كان مطلعًا على مستجدات التشريع ومع ذلك صلى عليه الرسول !!!! صلاة الغائب»، وكرر ذلك في جريدة الوقت البحرينية ١٧/ ٠٦/ ٢٠٠٧، مع زعمه بأن النجاشي، اكتفى «بإيمانه الباطني بصدق محمد والتزامه بالمسيحية في الوقت نفسه». ودائمًا هم يتكئون على الشبهات، فهم يرددون دائمًا قصة النجاشي متناسين أمورًا كثيرة، زاعمين مزاعم لا دليل عليها، مثل قوله لم يركع لله ركعة واحدة – لم يبدلِ من سياسة حكمه – بعد نزول أكثر الأحكام التشريعية – نجزم أنه كان مطلعًا على مستجدات التشريع –، ومتجاهلين للظرف الذي كان فيه النجاشي، والخدمة التي كان يؤديها للإسلام في منصبه ومكانته، ويمكن الرجوع لتحقيق قضية النجاشي إلى كتاب: المشاركة في البرلمان والوزارة / عرض ونقد، للشيخ محمد بن شاكر الشريف، ص٢٢٤– ٢٥٠، فقد أجاد وأفاد.

ويقول في إيلاف ١١/ ١١/ ٢٠٠٣م: «الرسول محمد ﷺ يذكر أن رجلًا دخل الجنة لم يعمل خيرًا قط ولا حسنة في حياته وارتكب الكثير من الذنوب، ومع ذلك دخل الجنة لأنهم وجدوا له بطاقة يعلن فيها صادقًا مخلصًا عن حبه له وإيمانه به: «لا إله إلا الله». كما يحكي الرسول !!!! لأحد أصحابه أنه يأتي وقت لا يعرف الناس من الإسلام إلا الشهادتين، ومع ذلك يكونون مؤمنين صالحين يستحقون دخول الجنة. يكفيكم من رمضان أن تكونوا بعيدين عن أذى الخلق وظلمهم أحسنوا إليهم. اعطفوا عليهم، اقتربوا من ضعفتهم وامسحوا دموع البؤساء منهم وأشفقوا على الأيتام»، ومرة أخرى وليست أخيرة: الاتكاء على الشبهات، والتدليس على المسلمين في حديث البطاقة،

وحديث جهل الناس بالإسلام في آخر الزمان، لتبرير الانسلاخ من التكاليف والتهوين من المعاصي، بل هو يصرح أنه يكفي من رمضان البعد عن الأذى...، الخ، وهذا غير صحيح، فالله أمر المسلمين بصيامه الشرعي الكامل، ولم يقل أحد أنه يكفي كذا وكذا، ومرة ومرات الافتئات على الله وعلى رسوله، وتشريع ما لم يأذن به الله، والوصول إلى إسقاط التكاليف الشرعية، على طريقة غلاة الصوفية وغلاة المرجئة.

بل هو يزعم «أن الإسلام في حاجة إلى إصلاح عميق إنه يحتاج لشخصٍ يمتلك شجاعة مارتن لوثر، هذا ما توصلت إليه بعد رحلةٍ روحيةٍ طويلةٍ مؤلمة...»، ويواصل حديثه قائلًا: «وقد آن الأوان من أجل شرح وتفسير الكثير من الآيات القرآنية بروحٍ إسلاميةٍ عصرية خاصةً تلك التي تمس العلاقة بين الإسلام والأديان الأخرى، وآن الأوان لقبول فكرة أن الله يحب المؤمنين من جميع الأديان»، ثم يؤكد مرةً أخرى أن «ما يحتاج إليه الإسلام هو شخصية قوية، شخصية تقودنا نحو الإصلاح، إنه يفتقد إلى علماء يستطيعون إقناع المجتمعات الإسلامية بضرورة إعادة تفسير نصوص القرآن بطريقة عصرية وجريئة، كي يتسنى لنا العيش مع العالم الأوسع»، ثم يخبرنا في نفس المقالة، كيف وجد إسلامه بعد طول تجارب، فماذا وجد؟، اقرأ له هذا المقطع الطويل، لترى أين وصل بعد هذه الرحلة المرهقة، نسأل الله العافية،: «بعدها بأيام، ذات مساء، سمعت من الراديو آية النور. رغم أنني أحفظ هذه الآية منذ الخامسة عشرة، كنت وكأنها تطرق سمعي للمرة الأولى. الله نور السموات والأرض ! شعرت حينها وكأنني أنا المعني بتلك الآية. أحسست أن الله يخاطبني.كيف يكون الله هو النور ويكون في الوقت نفسه عدوًا لإنسان ضعيف هو خلقه؟، الله النور ! أيعقل أن يكون سعيدًا لرؤية الناس وهم يتعذبون من أجله، وحتى لو كانوا قد أخطئوا الطريق إليه؟، لقد وجدت إسلامي. أعتقد أن آخرين يمكن أن يجدوا إسلامهم وسلامهم أيضًا. ولكن أولا نحن بحاجة إلى إصلاح على غرار الإصلاح البروتستانتي ضد الكنيسة الكاثوليكية. ومع أن إعجابي

العميق بلوثر بدا أحيانًا رؤية غير مكتملة النضوج، إلا أن شجاعته وانتفاضته الباسلة كانت ملهمة لي دائمًا. في القرن الرابع عشر كان ابن تيمية الفقيه السلفي المتشدد مرشحًا لأن يكون لوثر الإسلام، لقد كان عالمًا مر هو الأخر بأزمة روحية، وتوصل إلى أن الله الذي نؤمن به سيقوم في لحظة ما بإغلاق أبواب جهنم، وسيسمح لجميع البشر بغض النظر عن دياناتهم، بالدخول إلى الجنة الخالدة. وخلافًا للوثر، فضل ابن تيمية الصمت، ولم يصرح بفكرته الثورية إلا لشريحة صغيرة من طلبته المخلصين»، واشنطن بوست ٢٢/ ٧/ ٢٠٠٧م، نقلًا عن إيلاف في نفس التاريخ، وهو يكذب على ابن تيمية عدة مرات، الأولى بادعائه أن ابن تيمية «مر بأزمةٍ روحية»، والثانية أنه «توصل إلى أن الله الذي نؤمن به، سيقوم في لحظةٍ ما بإغلاق أبواب جهنم وسيسمح لجميع البشر بغض النظر عن دياناتهم بالدخول إلى الجنة الخالدة»، فأولًا لا يمكن إثبات نسبة هذا الكلام إلى ابن تيمية، وإنما هو رأي لابن القيّم اخطأ فيه ورجع عنه، كما هو ثابت عنه في كتبه المتأخرة، ولم يقل أيٌّ منهما بدخول الكفار إلى الجنة، وإنما قال ابن القيّم «بفناء النار»، ويمكن الرجوع إلى هذه القضيّة في مصادرها، وتمتلئ كتب شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالرد على جهم في قوله بفناء الجنة والنار وحركات أهلها، والرد على المرجئة في قول غلاتهم بعدم تعذيب عصاة المسلمين مطلقًا. والثالثة زعمه بأن ابن تيمية «كان مرشحًا لأن يكون لوثر الإسلام»، فمن الذي رشحه؟، وعلى أي أساس؟، كيف يدعي ذلك وتهمة ابن تيمية لدى هؤلاء وأمثالهم، هي التشدد والسلفية والنصوصية؟، ولكن لا غرابة من هذا الأحمق، فهو قد دخل في قلب ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقلب عمر الفاروق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وحذيفة ابن اليمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وغيرهم، وقولهم ما لم يقولوا، عليه من الله ما يستحق، فكيف يقال لشخص مات منذ مئات السنين وأكثر: أنت تقصد كذا ولا تقصد كذا.

وانظر إلى مفهومه لِلتدين، وتفصيله لمهمة الدين على هواه ورغباته، إذ يقول في إيلاف ١١/ ١١/ ٢٠٠٣م: «حسنًا يبدو أن صلاح عنده فهم مغلوط في تصوره لواجبات



الدين وشعائره، وفي تصوره كذلك للعلمانية أو الدنيوية. بإمكانك أن لا تكون متدينًا وتصبح أكثر دنيوية ولكنك في الوقت نفسه مؤمن تمارس من طقوس الدين !!!!! ما يتماشى مع هويتك ويمنحك الانسجام والتناغم مع من هم حولك، قبل ذلك بإمكانك أن تكون مسلمًا جيدًا ومظهرك جميل، لحيتك ليست بشعة، لست إرهابيًا ولا متطرفًا، ويكون لك فهمك الخاص لوظيفة الدين في المجتمع».

وتنقل عنه الصحفية الأمريكية إليزابيث روبين، في مجلة النيويورك تايمز ٦/ ٣/ ٢٠٠٤م، نقلًا عن دار الندوة العلمانية ١٣/ ٣/ ٢٠٠٤م، قائلة: «أمه التي تعشقه كثيرًا تعبر في صمت عن خيبة أملها من تحوله، ويقول عن ذلك بفهمه الصوفي للإسلام» يكفي أن تبقى الجذوة الروحية مشتعلة في قلوبنا «وبمعنى آخر فهو يرى أن الدين الطقوسي غير ضروري».

ويجيب في الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م، وقريبًا منه في الرياض ٢٤/ ٤/ ٢٠٠٣م، على سؤال حول انتزاع مسمى الصحوة من أهلها بأن لا نستخدمه، فيقول: «لو كان هذا الانتزاع كافيًا لعلاج هذه الظاهرة الممزقة لقلت لك: نعم، غير أن تقسيم فئات المجتمع المؤمن جاء في القرآن حيث ذكر السابقين بالخيرات والمقتصدين والظالمين لأنفسهم، أما فرز المجتمع إلى فئتين أو فئات: من التزم هيئة لباس وزي معين أو أطلق من شعر لحيته مساحة معينة فهو مسلم ملتزم كامل الإيمان، فهو بدعة محدثة في الدين. الأمر يتعلق بإشكالية إدراكنا لمفهوم «الإيمان الشرعي» وهل هو قاصر على الظاهر والباطن؟، أم أنه حقيقة مركبة من كلا الإثنين، ومتعلق أيضًا بأحكام مسميات الإيمان وأوصافه، وقد ذكرها العلماء تحت عناوين كثيرة كتميز طائفة ما بلباس محدد معين أو باسم يميزهم عن غيرهم من فئات المؤمنين الآخرين. حينما تستقرئ نصوص الشريعة لن تجد مثل هذه المسميات في العهد الأول / ملتزم / وفاسق / كان الناس صنفين اثنين مؤمنًا وكافرًا...»، وهو هنا يكذب كذبًا مفضوحًا على الصحوة وعلى العلماء، وأما تسمية

الملتزم فهي قضية اصطلاحية لا تقدم ولا تؤخر، وكذلك فهو يتناقض: فالناس على قوله: صنفين اثنين مؤمن وكافر، ثم يأتي في كلام آخر بالمصطلحات القرآنية الثلاث للمؤمنين: سابق ومقتصد وظالم لنفسه غير الكفار والمنافقين، أليس هذا تصنيف؟، والغريب أنه يطعن الدين طعنات متتالية في الصميم، ثم ينتقد الصحوة بالابتداع في الدين؟ !!!، ولابد من التنبيه على استهزائه باللحية «مساحة معينة»، وزعمه أنها هي دليل الإيمان في رأي الإسلاميين، وهذا افتراء كامل الأركان.

وهو يقول في جريدة الاتحاد ١/ ٢/ ٢٠٠٥م: «سائلوا أنفسكم: لماذا يعاقب الله من يجاهرون باللذائذ ويعلنون الإلحاد ويترك شيخًا اختلس تبرعًا، أو واعظًا زل ومارس الفاحشة، أو ناهيًا عن المنكر غلبته نفسه أخفى الفجور، أو معلمًا للقرآن تهاوى تحت غرائزه وتحرش بقاصر، أو آخر استغل الرقية والمداواة بالأعشاب سبيلًا لاستدراج ضعيفات القلوب، أو فقيهًا سكت عن الحق وأفتى بالباطل؟، ولِمَ لا يُعاقب على سفك دماء الأبرياء باسم الجهاد في سبيله واحتقار الآخرين والتعالي على الأعراق الأخرى واستعباد الخادمات وإذلالهن ولم لا يُعاقب أمة على انحطاطها؟، تلك هي الخافيات من العظائم وهي أشد فتكًا وأعظم عند الله»، وبصرف النظر عن طعناته في صنف وأصناف من الناس، اختارهم قصدًا ليدل على حقده على هذا الصنف أو الأصناف، وكل إنسان عرضة للخطأ، لكن من الأكثر خطأً؟، بصرف النظر عن هذا كله، نقول له: هل ترك الله عقوبة من أشار إليهم؟، وهل لو لم يعاقبهم في الدنيا هل سيترك عقابهم في الآخرة؟، وإذا لم يعاقبهم في الآخرة، فالأمر إليه يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، أما جملته الأخيرة»... وهي أشد فتكًا وأعظم عند الله»، فهذا دليل انحرافه واستهانته بالمعاصي بل وبالإلحاد، فما ذكره من المعاصي قطعًا ليست أعظم من الإلحاد، ولعله لم ينس إلى الآن، وكان حافظًا لكتاب الله، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ .. ﴾ [النساء:٤٨]، وكذلك فهل كل من ألحد وجاهر باللذائذ عاقبه الله في الدنيا؟، أم أجل عقوبته إلى

الآخرة؟، هو يعلم جيدًا الإجابة على هذا السؤال، لأنه واضح لا يجهله إلا من طمس الله قلبه وأعماه عن رؤية الحق.

وفي نفس المقالة، ينقلب خطيبًا مذكرًا، فيقول: «أيها الناس: الله أكثر علمًا وحكمة من أن يقصر عقوبته على شربة راحٍ أو قبلة عاشقٍ أو احتضان محبوب، ويترك أمة على تخلفها وسيطرة الخرافة عليها وجهلها، جهلًا سلط أعداءها عليها فساموها خسفًا وقهرًا واستعبادًا، وأقام الكاذبين من مفسري الأحلام عندها مقام الرسل والدجالين من المشعوذين مقام أكبر علماء الطب والفلك»، وأقول: هكذا يفعل الهوى بأهله، فهل قصر الله عقوبته على من ذكر ولم يعاقب غيرهم؟، بل هو أشار في خطبته العصماء تلك، أنها عوقبت «سلط عليها أعداءها فساموها خسفًا وقهرًا واستعبادًا»، أليست هذه من أكبر العقوبات؟، وعند الله أكبر منها لهذه الأمة التي تعمل هذه الأعمال، أما مبالغته الأخيرة وظلمه للأمة، «التي أصبح الكاذبون من مفسري الأحلام في مقام الرسل والدجالون من المشعوذين مقام أكبر علماء الطب والفلك»، فهذا من تهوره وكذبه، وانعدام المسئولية لديه، وانعدام الموضوعية عنده تمامًا، إن ما أراده من هذه الخطبة العصماء، هو تهوين شربة الراح وقبلة العاشق واحتضان المحبوب، فأدى به ذلك إلى التناقض وفقدان الموضوعية، والدخول في دائرة الإرجاء.

واقرأ تعليقه على إعلان سعد الدوسري، تراجعه عن أي خطأ أو مخالفة شرعية وقع فيها في كتاباته السابقة، فيقول: «منذ سنوات وأنا أتوقع كل حين أن أقرأ أو أستمع إلى كاتب أو مثقف أو مؤلف يعلن توبته، ويلبس بشتًا ويطيل سباله وعثنونه. يحزنني دائمًا أن أسمع عن شاردةٍ من الغنم أعلنت عودتها إلى القطيع...، أصبحت تلك موضة.. وهوسًا حتى تلك الشاة التي أفنت حياتها ضمن قافلة المعز لا تحيد يمينًا ولا شمالًا، غدت مطالبة بصك براءة وإعلان التوبة عن أوهام سيطرت عليها في لحظةٍ ما أنها غدت عزفًا منفردًا أو عنزًا ضالة. في الحين ذاته الذي لا تزال مسمّرة ومشدودة بخيوطٍ كثيفة

وحبالٍ سميكة إلى تلك الحظيرة...، تمامًا كما يفعل المصلّي في دعائه. «أستغفرك من كل ذنب تعلمه و لا أعلمه» !! يا ناس استحوا على وجيهكم فشلتونا، فشلتونا... الله أرحم بكم من أمهاتكم.. الله ليس بيريا ومكارثي.. ولا ابن غيث، ولا الفوزان..، اسمعوا وعوا، سأقولها بكل شجاعة نعم. «إنه أرحم بكم من حاسب المرور... الذي لا ينسى مخالفاتكم». هل سمعتم؟، ما يكتبه قطعان التائبين لا شأن لله به، إنما هو نفاقٌ ورياء ومجاملات لشيوخ الظلام، ومن يسمّون أنفسهم برواد الأدب الإسلامي، أو الإعلام الإسلامي..».

بل وصل به الأمر في التهوين من المعاصي، إلى الطعن في المجتمع المدني، بل والطعن في رسول الله ﷺ، وأنه يقرّ الفساد والفحش وبيوت الدعارة في المدينة، فيقول: «جديرٌ بأولئك المعذبين الذين أغلقت عليهم أبواب رحمة الله وسد عليهم فقهاء التطرّف منافذ الفطرة حتى تشوهت نفوسهم وميولهم، أن يعلموا أن القبلة والخلوة بين المحبين هي من اللمم التي لا يعاتب الله عليه، وأن المجتمع المدني في حياة الرسول كان من التسامح والانفتاح بصورةٍ لا يمكن لمزورٍ طمسها»، ويزيد في الطعن طعنات، عندما يقول في نفس المقال: «إن من أكثر الوقائع غرابة قصة تشي بذلك التنوع الاجتماعي في المدينة، فقد جاء رجلٌ إلى الرسول يستشيره في زوجته التي يحبها، ولكنها كانت سمحةً مع الرجال فهي لا ترد يد لامس وتلين معهم ولا تتخذ رد فعلٍ إزاء يدٍ تمر عليها أو كلمةٍ تلقى عليها، والمسكين كان بين نارين: نار الغيرة على شرفه ونار حبه لها، فأشار عليه أن يمسكها إن كان يحبها أو لا يطيق فراقها»، ثم يقول: «وقد أحدثت هذه القصة ارتباكًا عند الفقهاء فبعضهم ذهب إلى تكذيبها، وذهب بعضهم كالخطابي وابن الأعرابي إلى أن المرأة كانت لا ترد من أراد مضاجعتها. ويبدو أن الرسول حين رأى أن الرجل من الضعف والمهانة إلى حد أن يأتي ويستشيره في امرأةٍ هذا شأنها، خلافًا للمعروف من شيم العرب. اختار له ما يتناسب مع وسطه الاجتماعي، وقد احتفظت السنّة وكتب التفسير



بعدد من القصص التي تخبر عن بيوت الدعارة في المدينة في حياة الرسول، كما تجده في تفسير سورة النور على آية ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، وفي قصّة المخنث في صحيح البخاري الذي كان يوصي ويصف إحدى الغانيات في مكة مثالًا على ذلك»، جريدة الوقت البحرينية ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٧م، نقلًا عن إيلاف بنفس التاريخ، فالرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ يقرّه على الرضا بالزنا في أهله - حسب زعمه -، و«يختار له ما يتناسب مع وسطه الاجتماعي»، وهو يتحدث عن «بيوت الدعارة في المدينة»، وكأنه في أحد أحياء المدن الأوروبية، كل ذلك ليلوث ذلك المجتمع العظيم، وهو يرد الآيات الصريحة والأحاديث الصحيحة الصريحة إذا خالفت هواه، ويلتقط مثل هذا الحديث المختلف في ثبوته وفي معناه، ليوجه للمجتمع المسلم هذه الطعنات، فالنسائي قال عن هذا الحديث: «ليس بثابت»، وإن خالفه الألباني، وصححه في صحيح سنن النسائي ج٢ ص٦٨١، ولا أدري على أي أساس اعتمد الألباني في تصحيحه؟، ولعل قراءة تعليق شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا الحديث، الذي أورده واحتج به واستنتج منه ما استنتجه من تلويث المجتمع النبوي كافٍ للرد عليه، حيث يقول: «...الحديث رواه النسائي وقد ضعفه أحمد وغيره فلا تقوم به حجة في معارضة الكتاب والسنة ولو صح لم يكن صريحًا، فإن من الناس من يؤول «اللامس» بطالب المال وهو ضعيف لكن لفظ «اللامس» قد يراد به من مسها بيده وإن لم يطأها فإن من النساء من يكون فيها تبرج. وإذا نظر إليها رجل أو وضع يده عليها لم تنفر عنه، ولا تمكنه من وطئها ومثل هذا [هذه] نكاحها مكروه ولهذا أمره بفراقها ولم يوجب عليه ذلك لما ذكر أنه يحبها فإن هذه لم تزن ولكنها مذنبة ببعض المقدمات، ولهذا قال: لا ترد يد لامس: فجعل اللمس باليد فقط»، مجموع الفتاوى ٣٢ ص ١١٦، ويبدو أنه سيعيد لنا سيرة الهالك خليل عبد الكريم، في الطعن في المجتمع النبوي بطريقة وقحة قذرة، تدل على مدى السوء الذي وصل إليه.

وهو يخبرنا في جريدة الوقت البحرينية، ١٧/ ٦/ ٢٠٠٧م، أننا يجب «أن نوجد مفهومنا الخاص للتديّن المغاير لكل ما يجري تلقينه عبر محاضن التربية والتعليم وعبر وسائل الإعلام، التي تضخ أفكارًا حاضنة للحشاشين من الغلاة»، ويدعونا في نفس المصدر، أننا يجب أن نعلّم أولادنا «أنهم سيكونون مسلمين صالحين إذا اكتفوا !!!! بإعلانهم الإيمان بالله وبالرسول محمد وكانوا ملتزمين بالقانون ومواطنين صالحين»، ويخبرنا في نفس المصدر، أن «العظماء الذين عرفتهم البشرية وأحدثوا أكبر الثورات في تاريخها ودفعوا بها قدمًا إلى التحضّر سيشكرهم الله مهما كانت دياناتهم التي يؤمنون بها...، إذا كان الله قد أخذ بالاعتبار المواقف النبيلة لأبي طالب مع ابن أخيه محمد فإنه أرحم من أن يتجاهل كل التضحيات التي قام بها فلاسفة التنوير ودعاة حقوق الإنسان، وأن رسالتهم مكملة للأخلاق التي جاء بها محمد»، ويكرر الحديث عن «قُبَل العاشقين»، ويطيل الكلام والخلط، ثم يطلب منا أن نخبر أبنائنا، أن «الإدمان على الخمور وتصنيع البائسين للعرق في بيوتهم ليس أكثر خطورة من الإدمان على خطب وحصص مدرسية تغذيهم على الكراهية لكل من يختلف عنهم في الفكر والدين»، ويطلب منا أن نخبر أولادنا، أن «عالمنا الأرضي مع كل هذا التنوع أجمل من جنة ينعق فيها البوم وتنسج فيها العناكب خيوطها وتتعالى فيها الصيحات الشهوانية لمجرم يتمطّى بين سبعين غانية ويتأبط رشاشه»، و يطيل الكلام حول التنوع بكامل صوره، ويطلب منا أن نغرس في نفوس أولادنا، «حقيقة أن البشرية عن بكرة أبيها تبحث عن الطمأنينة والاستقرار الروحي عبر طرق متعددة وأن أسعدهم هو أكثرهم انسجامًا مع البقية وأقدرهم على مد الجسور»، وينهانا عن بناء المساجد، ويقترح علينا إذا سافرنا أن نبحث عن البلاد، التي «تدين غالبيتها بدين آخر»، وأن نذهب مع أولادنا «لزيارة الكنائس وأماكن العبادة»، وأن ندعهم «يتأملون في وجوه المؤمنين والمؤمنات الذين يذرفون الدموع بقلوب منكسرة كما يشرق شيخ بدمعته وهو يتلو سورة الرحمن في أودية مكة»، وأعاد الحديث مرة أخرى عن «قبل المحبين»، في جريدة الوقت البحرينية ٢٩/ ٧/ ٢٠٠٧م، وأصرّ على التهوين من

شأنها ومن شأن غيرها من المعاصي، وأصر على حصر الكبائر في عدد قليل جدًا، واتهم الأمة والعلماء بأنهم نهجوا منهج الخوارج، بإصرارهم على أن «الإصرار على الصغائر أو الإكثار منها يجعلها كبيرة»، وسخر بتحريم حلق اللحية بطريقة سمجة، تدل على نفس حاقدة مليئة بالغيظ على الدين وأهله، ويكفي أنه عبّر عن حلقها بـ«الكنس».

وفي مقال آخر، في جريدة الوقت ٥/ ٨/ ٢٠٠٧م، قارن بين شيوخ من سكان مكة «لم تطأ أقدامهم المسجد الحرام منذ عشرات السنين»، وبين شيوخ آخرين «انقطعوا للعبادة من ثلاثين عامًا»، في البيت الحرام، ليجعل من هذه المقارنة منطلقًا لتجاور الخير والشر في المكان الواحد، بل وفي النفس الواحدة، في نفسية حاقدة تنم عن داخل نتن يفرز نتنه بتشويه الآخرين، وذلك حينما يحدثنا عن حي «الرويس» في جدة، الذي اشتهر بالإدمان على المخدرات، وانتشار العصابات، والاعتداء الجنسي الجماعي على إناث الحمير، وبيع الأفريقيات المقعدات لأعراضهن لقاء ثمن بخس، وأن هذا الحي يسكنه الآن، «بعض من أكثر الناس تدينًا وميلًا إلى التطرف وآخرون يتبنون الحداثة وأفكارها»، ويقارن بين تاجرين من «بلده»، يتجاور دكاناهما، أحدها لا يؤمن بالله ربًا ولا يعرف الصلاة، وأما الآخر فكان في غاية الورع والتقوى، ويذكر أنه جلس مع شخص في الستين من عمره، «يملأ المجلس فكاهة ثم يعظنا تارة أخرى معظمًا شأن الله، كان هذا الرجل قد ضاجع ابنته يومًا»، ويقارن بين فتوى ابن حميد في حرمة الراديو، وأن الهيئة هي التي كانت تمنح التراخيص لركوب الدراجات، ومع ذلك فقد استطاع شابان أن يركبا الدراجة، ويُركبا بينهما فتاة بملابس الرجال، ويدوران بها في البلد، وتصل به القذارة واللؤم، أن يقول في نفس المصدر، متحدثًا عن إحدى ساحات الحرم: «وحين تلقي بنظرك إلى الساحة المقابلة لباب الملك فهد في الحرم المكي بعد صلاة المغرب ستجد المئات موزعين جماعات وأفرادًا قد افترشوا سجاداتهم، ولكن لن يخطر ببالك أن ذلك الفتى وتلك الصبية المنقبة وهي تحاول كل حين أن تميط شقًا منه أو توسع لثامها الذي أرخته فوق مبسمها، ليسا سوى

عاشقين قطعا ألف ميل لينعما بهذه اللحظات على حين غفلة من أهلها وطمأنينة من جدتها التي تقضي بين العشاءين طوافًا حول الكعبة أو سجودًا عند مقام إبراهيم. إنه لمن المدهش أن أكثر حالات التحرش تجري تحت أستار الكعبة، وأن دعاء المتضرعين ودموع التائبين ونفثات المسبحين تختلط بأنفاس الهائمين، وشهقات الهائجين. إن شعرة واحدة تفصل بين الفضيلة والفجور، وأن أقدس الأماكن تتجاور فيها التقوى بالفسق، ومهما أردت أن تضع حدودًا مادية تفصل بين الخير والشر، فإن مآل عملك إلى إخفاق، لأن النفوس وأهواءها أكثر قدرة على التكيف، والتحايل على القيود، وفي النفس الواحدة ترى الرحمة والقسوة، والعدل والظلم والحب والكراهية»، وتعليقًا على كل ما سبق، أقول: «كل إناء بما فيه ينضح»، و«ودت الزانية لو زنت النساء كلهن»، فهو في جولته تلك لوث الأنبياء والصحابة والعلماء والأشخاص العاديين، والأحياء والمدن والأماكن المقدسة والرجال والنساء والصغار والكبار، بلؤم لا يجيده غيره، وحقارة لا تتوفر إلا فيه، ويكفيك زعمه «أن أكثر حالات التحرش تجري تحت أستار الكعبة».

وفي جريدة الوطن ٢٣/ ٣/ ٢٠٠١م، رد على أحد القراء المعترضين على تسمية غير المسلمين بالمؤمنين، واتهمه بتحريف كلام الدكتور طارق السويدان، الذي قال في المقابلة «المتدينين من غير المسلمين»، فحرفها منصور إلى المؤمنين، فأصر في هذا الرد على رأيه، واستهزأ بالناقد ولم يقبل الحق في مسألة مسمى الإيمان، فقال: «أولًا أن هذا الوصف «المؤمنين» شاع في العصور الحديثة بعد انتشار موجة الإلحاد للتمييز بين من لا يؤمن بدين كالشيوعيين وبين غيره من المؤمنين!!! بأي عقيدة كانت، وهذا تعبير ربما لا ترتضيه بعض المدارس السلفية التي ترى أن أوصاف الإيمان مبنية على التوقيف، - يعني لا يجوز إطلاق وصف لم يرد إطلاقه في الكتاب والسنة فيما يخص أوصاف الإيمان ومسمياته: الكفر، الفسق، المؤمن، الكافر... الخ -، ومع هذا التنظير الذي قرأناه في متون العقائد، فهم قد اضطروا إلى توظيف مسميات وأوصاف لم يرد إطلاقا نفيها ولا

إثباتها كالزنديق أو كالفاسق على المسلم العاصي وغيرها، وقد يقال: لا يجوز إطلاق هذا الوصف «المؤمن» على غير المسلم إلا مقيدًا، وعمومًا هو تعبير دارج لدى كثير من المحدثين من المفكرين المسلمين والعلماء المعاصرين في كتاباتهم، وهو وصف قُصد به المعنى اللغوي لا الشرعي وهذا الوصف لا يمنح من أُطلق عليه وصف الإيمان الذي امتدح الله سبحانه أهله ورتب الأجر والمثوبة على إيمانهم وهم المسلمون. وسواء عبر بـ«المؤمنين» أو «المتدينين» فهو من باب التنويع لأن كل واحد من اللفظين كالمرادف للآخر فيما أراه... كثيرًا ما تكون المعلومة مثيرة عند بعضهم ولكنها تظل معلومة»، فمسمى الإيمان لديه هو ما كان ضد الإلحاد فقط، فكل من يؤمن بدين أو يؤمن بوجود الله مهما كان دينه فهو مؤمن لديه، ونسي أن الشيوعي يؤمن بفكرة معينة ويدعو إليها، فهل يجوز إطلاق لفظ المؤمن عليه؟، ثم يعترض على المدارس السلفية، التي تحصر استعمال ألفاظ الإيمان والكفر حسب الاستعمال القرآني، ويتهمهم بالتناقض ومخالفة تنظيرهم حيث استعملوا: الفاسق والزنديق، وقد كذب في ذلك، فلفظة الفاسق جاءت في القرآن واستخدامها حسب القرائن، فقد يكون الفسق كفرًا، وقد يكون معصية، أما لفظة الزنديق فهي لفظة معربة، استخدمت أولًا لتعريف من زعم الإسلام وبقي سرًا على دينه، ثم استخدمت لكل من خرج من الإسلام بقول أو فعل أو اعتقاد وأخفى ذلك، ثم يراوغ بأن المقصود بالإيمان هو...، وأنه استخدام لغوي وليس شرعيًا عند «بعض الكتاب والمفكرين الإسلاميين»، وقد كذب في ذلك، فقد استخدم بالمعنى الشرعي لدى الكثيرين وهو منهم، في وقت متأخر عن كتابة رده هذا...، ثم ختم رده بالسخرية وسوء الأدب كعادته، وقد كرر إطلاق وصف اليهود والنصارى بالمؤمنين، في مقال آخر في جريدة الاتحاد الإماراتية ١/ ٢/ ٢٠٠٥م، فقال: «في الوقت نفسه الذي يقع خيارهم على السيئ من الأسباب لغيرهم من المؤمنين.. مسيحيهم أو يهوديهم...»، مما يدل على مراوغته في رده السابق، وأنه يرى أن الكافر يطلق عليه اسم المؤمن، ولا ننسى الإشارة إلى أن كلامه السابق متقدم التاريخ، ولذلك كان يراوغ ويخفي رأيه الحقيقي في هذه

المسألة، وقد صرح عن نفسه وأبان عن رأيه، بحيث أصبح كلامه السابق ذكره، لا يعد شيئًا أمام ما وصل إليه من ضلال وانحراف، ولهذا دلالته التي لا تخفى على القارئ.

وهو في جريدة الرياض ٨/ ٥/ ٢٠٠٣م، يرى استحالة إقامة دولة إسلامية، لأنها لم تقم حسب رأي الكبيسي، الذي ينقل عنه ويؤيد رأيه منذ خمسة عشر قرنًا، وينقل عن أبي الحسن الندوي أنه يؤيد إقامة دولة علمانية في الهند، وأنها هي الحل الأمثل للمسلمين الأقلية، ثم يختم كلامه بقوله: «تأكيد الكبيسي على أن المسلمين لم يتمكنوا من إقامة دولة إسلامية طوال خمسة عشر قرنًا، وأن من الدجل والكذب خداع الناس بعباءة الدين والسعي لإقامة حكم إسلامي: هو أمر مثير للغاية، فلأول مرة - حسب علمي - تصدر من عالم ورجل دين تصريحات جريئة بمثل هذا الوضوح والحدة، وقبله أكد رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق محمد باقر الحكيم أنه لا يمانع في إقامة حكم علماني»، ولا شك أن الدعوة إلى العلمانية، وفصل الدين عن الدولة والحياة، هو منهج المرجئة الذي يدعو إليه ويتبناه، وأما القول بأنه لم تقم دولة إسلامية منذ خمسة عشر قرنًا، فهو افتراء وجرأة لم يسبق إليها إلا من قبل علي عبد الرازق، وأما نقله عن الندوي، فلا ندري مدى صحته، وإن صح فهو مردود على قائله، وأما الحكيم فليس حجة على أحد من المسلمين، وأما الكبيسي، فهو صاحب الشطحات والتخليطات المشهورة، ولعله رجع عن رأيه، بعد أن عانى هو وإخوانه أهل السنة في العراق، من علمانية الحكيم المزعومة.

وفي الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م، يقول: «المشكلة الكبرى هو أن الدين لدينا قد انعجن بالسياسة حتى أن الواحد لا يدري أحيانًا أهو يلامس التابو الديني أم يقارب المحرم السياسي...»، ثم ضرب على ذلك أمثلة كثيرة ثم قال: «هل تصورت كيف اختلط السياسي بالديني حتى بلغ هذا المستوى؟ !. أعتقد أن الحل يكمن في أن يكون هناك حرية، وأن يطرح الجميع ما لديهم، وأن يبقى الجدل الديني بعيدًا عن السلطة السياسية



وتدخلاتها»، وهذه دعوة واضحة لتنزيه الدين عن السياسة، وهي حيلة شيطانية يرددونها دائمًا لإبعاد الدين، وليس لتقييد السياسة.

وفي إجابة على سؤال الصحفية إليزابيث روبين، في مجلة النيويورك تايمز ٦/ ٣/ ٢٠٠٤، نقلًا عن دار الندوة، عن توقع حصول تغيير ديمقراطي في السعودية، يقول: «نحن نسمع حديثًا عن الديمقراطية، ولكن لو طبقنا الديمقراطية في الوقت الراهن فإننا سنركبها كما نركب الجمال، تحتاج الديمقراطية إلى ثقافة متحررة، في البداية نحتاج إلى الحرية، نحتاج إلى أحزاب مختلفة تتمتع بحقوقها كاملة وثقافة تسمح للناس باختيار ممثليهم»، وتعلق الصحفية على قوله بقولها: «ويعني ذلك ضمنيًا أن الوسيلة الوحيدة للتحقق من أن الديمقراطية لن تأتي بحكومة مماثلة لحكومة طالبان: هو الفصل بين الدين والدولة مثلما قال فولتير: لا حرية لأعداء الحرية».

ويقول في إيلاف الإباحية العلمانية ١٩/ ٣/ ٢٠٠٦م: «حسنًا أنا منذ فترة وأنا أتخبط أبحث عن توليفة تمزج بين الحرية الشخصية وتلبي أشواق الروح، يعني توليفة مشوبة بنزعة روحية وترتكز على رؤية علمانية للدين ودوره في المجتمع...».

ويقول في نفس المصدر: «نعم أنا علماني وأومن إيمانًا لا يخالطه شك أنها الحل الوحيد كما هو اليوم في أوربا وأمريكا...».

وهو يقول تعليقًا على إمامة النساء للرجال وتأييدًا لها، وعلى فتوى عبدالله الجديع ببقاء الكافرة مع زوجها إذا أسلمت وبقي على دينه، واعتراض المعترضين عليه: «لكي تنعم الحكومات الغربية وشعوبها بإسلامٍ مسالم متناغم مع بيئته الثقافية يضيف ثراءً وغنىً إلى حضارتها، إسلامٌ تشير كل الدلائل إلى أن سيشكل في العقود القادمة لاعبًا رئيسيًا في تشكيل الحضارة الغربية برمتها، فعليها أن توفر كل الظروف والإمكانات التي تسمح بنمو الواعد الجديد وتآكل ما عداه من التفسيرات المدمّرة...، مع كل الدلائل التي تشير إلى أن الأمل يبقى ضئيلًا في إسلامِ «لوثري» خالص الانتماء إلى محضنه الحضاري ويضع

خطًا فاصلًا بين الشرق والغرب، يبقى ما نسطّر آمالًا مشبعةً بأرواح مشروخة تتطلع رغم كل المحبطات إلى النور القادم من الغرب»، موقع تنوير الكويتي ١٦/ ٨/ ١٤٢٧هـ.

وهو يقول: «لكن نتحدث عن أن يظن الآخر أنه الأولى بالصواب ومن عاداه فهو كافر، وبالتالي عليه أن يستأصل الطرف الآخر وعليه أن يقصيه وأن يمارس معه نوعًا من التمييز عليه في الحقوق والواجبات، ها هنا المشكلة، أما مسألة أن يكون شخصٌ ما مؤمنًا بأي دين كان مسيحيًا أو يهوديًا أو مسلمًا أو أيًا كان، أو داخل الإسلام سواءً كان شيعيًا أو سنيًا أو صوفيًا أو إسماعيليًا أو أيًا كان، أن يرى أنه هو الذي يملك الحقيقة ومن عاداه فهو خلاف ذلك، هذا شيء لا يمكن أن تفك عنه الفكر الديني، وهنا يأتي ميزة العلمانية»، العربية، برنامج العين الثالثة، ١٧/ ١٢/ ٢٠٠٥م.

ويعلق فيَ إيلاف ٩/ ٣/ ٢٠٠٨، على مؤتمر الحوار الإسلامي المسيحي المرتقب، ويستنكر استبعاد الصين من هذا الحوار، ويثني على نجاح الصين في إدماج الأجناس والأديان الأخرى في شعبها، ويشير إلى قيام عالم مسلم صيني في القرن السابع عشر، بتفسير القرآن «وفق أفكار كونفوشيوس»، ويثني على محاضرة لأدونيس في ألمانيا، «أشار فيها إلى تفوق الثقافات الوثنية على الديانات التوحيدية من وجوه عديدة وأنها قد تجيب عن أسئلة لا تملك الأخريات جوابًا عنها»، ثم يوضح ذلك بقوله: «تمتلك الصين باعتبارها أكبر الحضارات الوثنية رؤيتها الخاصة لعالم متعدد الثقافات، وبإمكانها أن تكون ملهمة في إعادة النظر في الرؤية الوحدانية للإنسان والعالم التي تختزل الوجود في رؤية واحدة. ولكن قبل ذلك نحتاج نحن أن نعيد الاعتبار للثقافات والمجتمعات الوثنية وإشراكها في اقتراح الحلول للتخفيف من التعصب والرؤى المغلقة. لا أدري كيف ينجح محفل لتحالف الحضارات وهو مغلق بين أبناء إبراهيم بعد أن ولى ظهره لأديان وثقافات ينتسب إليها ما يربو على البليونين من البشر؟، لدى الثقافات الوثنية الأخرى ما يمكن أن تعلمه لنا. على الأقل هي غير ملطخة بدماء الحروب الدينية وأحقادها. إن البوذية يتزايد

أتباعها يوماً بعد آخر، كما أن مراكز جلسات التأمل التي تتنامى بشكل ملفت وتجارب بعض المسلمين والمسيحيين بممارسة شعائر دينية نبعت من ثقافات الشرق الأقصى في موازاة شعائرهم الإبراهيمية، هي حقيقة تؤكد أن أبناء الديانات التوحيدية يجدون بعضًا من الطمأنينة في تراث الشرق البعيد، وقد كان المفكر العراقي هادي العلوي أحد القلائل الذين تنبهوا مبكرًا لما يمكن أن تقدمه لنا فلسفة الزن الصوفية والطاوية. إن في تهاوي الحدود وتماهي الثقافات المتعددة وتداخلها واقتباس بعضها من بعض هو تمهيد لنشوء أنماط من الديانات الوسيطة، وترعرع ديانة عالمية واحدة تتجاوز كل الانتماءات الضيقة، ولم تعرف البشرية في تاريخها فرصة سانحة تضاهي هذه اللحظة التي نعيشها»، وهذا كفر صراح وزندقة واضحة لا تحتمل التأويل، فهو يصحح كل الأديان، وينص هنا على الديانات الوثنية، ويدعو إلى انتهاز الفرصة السانحة لتأسيس ديانة وسيطة تجمع العالم كله، فهل بعد هذا الكفر من كفر؟، وهل بعد هذا الضلال من ضلال؟.

وأعاد هذه الأفكار التي أشار إليها في المقال السابق، وبالذات الثناء على الصين والدفاع عنها، وأنها «لا تسعى إلى تصيين ثقافات الآخرين، فالصين لا تطالب بتغيير مناهج التعليم، ولا يعنيها إن كانت المرأة تلبس الشادور أو البكيني، لأن الصين ليس لها أطماع استعمارية»، وختم المقالة بقوله: «كان المفكر العراقي هادي العلوي أحد القلائل الذين تنبهوا مبكرًا لما يمكن أن تقدمه فلسفة الزن الصوفية والطاوية. إن في تهاوي الحدود وتماهي الثقافات المتعددة وتداخلها واقتباس بعضها من بعض هو تمهيد لنشوء أنماط من الثقافات الروحية الوسيطة، وترعرع مفاهيم روحية عالمية واحدة تتجاوز كل الانتماءات الضيقة، ولم تعرف البشرية في تاريخها فرصة سانحة تضاهي هذه اللحظة التي نعيشها»، الرياض ٨/ ٢/ ٢٠٠٩، فانظر كيف أعاد الدعوة إلى دين جديد يتجاوز جميع الانتماءات «الضيقة»، ومرر الأفكار التي دعا إليها بصراحة تامة، في المقال الذي سبق هذا المقال، مغيرًا في بعض الألفاظ ليخدع الجريدة والقارئ، ثم إنه يكذب في

مدح الصين والقول بعدم وجود أطماع استعمارية لديها، فهي دولة استعمارية توسعية لا سيما بعد تحسن اقتصادها، وتجربة إخواننا المسلمين في تركستان الشرقية المحتلة، مثال صارخ على عدوانيتها واستعماريتها، ولكنه لا يريد أن يرى غير ما يمليه عليه هواه، وهو يتناقض بين المقالتين، فهو في مقالة الرياض، يدعي أن الصين «لا تسعى إلى تصيين ثقافات الآخرين»، وفي إيلاف يثني على الصين «لنجاحها في إدماج الأديان والأجناس الأخرى في شعبها».

أما مشاري الذايدي، فهو يزعم أن المسلمين لم يبتعدوا عن الإسلام حتى يقتربوا منه، فلما سأله المذيع في قناة العربية ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م : «هم ابتعدوا عن الإسلام فأراد أن يقربهم»، أجاب مشاري: «هم في الحقيقة لم يبتعدوا عن الإسلام، لم يكن لدى المسلمين أزمة هوية في حقيقة الحال، أزمة الهوية بدأت في موضوع الاستعمار...»، فإذا كان ما حصل من نقض عرى الإسلام عروة عروة، كما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام، وكما هو واقع الحال المطابق للخبر النبوي الكريم، ليس ابتعادًا عن الإسلام، فهذا يدل على تأصل الفكر الإرجائي لدى هؤلاء وهوان الدين عليهم.

وهو يؤكد على مفهوم فصل الدين عن الدولة والسياسة، في أكثر من موضع من كتاباته، فيقول بعد أن تكلم كلامًا جيدًا عن التطرف الديني الأمريكي: «من أجل ذلك ومن أجل كل إنسان يدب على الأرض يحلم ويخطط لمستقبله وحياته وحاجاته البسيطة نقول: ليظل الدين كما هو في جوهرة الأصلي لكل الناس يداوي جراحاتهم ويطمئن أرواحهم الهائمة في لجة الحياة: يمنح الأمان ويعصم من التلاشي، هكذا يجب أن يكون وهكذا جاء في لحظته النقية الأولى بعيدًا عن متطرفي الشرق والغرب»، الشرق الأوسط ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٥م، ويؤكد ذلك أكثر في الشرق الأوسط ١٨/ ١/ ٢٠٠٥م، حينما يثني على كتاب علي عبد الرازق، فيقول: «قال في كتابه الفارق ! هذا «أنت تعلم أن الرسالة غير المُلك وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه وأن الرسالة مقام والمُلك



مقام آخر...، وكان لافتًا ومربكًا لمحرقي بخور الوهم التاريخي !!!! أن يطرح الشيخ علي عبد الرازق على القائلين بأن الرسول ﷺ جاء من أجل الرسالة والدولة، أي بالوظيفة الدينية والدنيوية وأن كلا الأمرين ينطلقان من نبع الوحي والعصمة، وأن الدولة وإدارتها ليست من شأن الدنيا: أن يطرح عليهم سؤالًا خطيرًا. خلاصة سؤال الشيخ: أنه إذا كان القائلون بأن الدولة التي وجدت في العهد النبوي في المدينة هي دولة وحي معصومة وليس فيها اجتهاد دنيوي: فهل كانت تلك الدولة بكل مرافقها وأنظمتها وتفاصيلها كاملة تامة بحكم أنها استجابة للأمر السماوي العلوي التام الكامل؟، وإذا كان الجواب بنعم كما هو متوقع فلماذا تغيرت هذه الدولة بعد صعود روحه الطاهرة إلى خالقها بقليل؟، ولماذا أحدث خليفته وفاروق الإسلام الصحابي عمر بن الخطاب «إحداثات» جديدة في الدولة «إنشاء الدواوين مثلًا... بل وخالف بعض طرق وأساليب دولة المدينة النبوية في تشريعات الحرب والسلم «تقسيم أرض السواد في العراق، تعطيل حد السرقة عام الرمادة...؟»، ويظن أنه هو وشيخه علي عبد الرازق، قد وجها السؤال القاتل لمخالفيهم حول الدين والدولة بهذه الأسئلة، ولا شك أن هذا دليل على جهله وجهل علي عبد الرازق، وهذا أقل ما يقال فيهما، لأن دولة الإسلام الراشدية لم تتغير عن النهج النبوي وحاشاها ذلك، أما مسألة الدواوين، فهو يعرف أنها قضية تنظيمية لا علاقة لها بالحلال والحرام، أما درء وليس «تعطيل» حد السرقة في عام الرمادة، فإنه عمل بنص نبوي حول درء الحدود بالشبهات، ولا شك أن الجوع من أقوى الشبهات في درء حد السرقة، وأما تقسيم أرض السواد، فهو نظرة شرعية في مسألة اجتماعية وعسكرية واقتصادية، لتبقى أرض السواد في أيدي أصحابها الخبيرين بها، تؤجر عليهم وتنفع أجيال المسلمين على مر التاريخ، ولا تشغل المجاهدين بزرعها وحرثها، أو إهمالها، وما يترتب على ذلك من كارثة اقتصادية، وهؤلاء يؤكدون دائمًا على هذه الأمثلة، زعمًا منهم أن الراشدين خالفوا النص، وتركوا اتِّباع الرسول عليه السلام، ليكون ذلك مبررًا لهم ولغيرهم بترك الأوامر الشرعية، ومتناسين أن الرسول عليه السلام

أمرنا باتِّباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، والشاهد أن إحياء كلام علي عبد الرازق حول الدين والدولة يصب في دعوتهم للإرجاء والعلمانية، وإبعاد الدين عن الحياة تحت شتى الدعاوى.

ويؤكد هذه الأفكار، بقوله في الشرق ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٣م: «صفوة القول يجب فك هذا التماهي بين الشيخ والسياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي، بكلمة: يجب إعادة تعريف الإنسان المسلم واسترجاع ملامحه الضائعة».

ويقول في منتدى جسد الثقافة العلماني، في ١١/ ٨/ ٢٠٠٣م : «مع التطور الهائل الذي حدث في المعرفة السياسية ومع الانكماش الكبير الذي شهده الخطاب الفقهي في جانبه السياسي وعدم فعاليته الآن، إن المشروعية اليوم تقوم على «المنجز» التنموي الاقتصادي الاجتماعي والسياسي بطبيعة الحال فبقدر ما تحققه الدولة من إنجازات على هذا الصعيد أو ذاك بقدر ما تعزز مشروعيتها السياسية لدى شعبها، هذه هي الفكرة الجديدة التي يجب أن يعاد بناء المشروعية عليه لا على أساس الوظيفة الدينية القائمة على الدعوة والتبشير بالإسلام وخدمته... الخ، أو على أساس حماية «النقاء السلفي»...، إن خطابًا كهذا ومع مرور الوقت سيخفف اللجوء المفرط للخطاب الديني في كل شاردة وواردة، وسيحرر طاقات البناء ويحميها من الاستنزاف في مراعاة هواجس الدينيين التي لا بداية لها ولا آخر. إذًا وبالعودة إلى سؤالك فإن الذي أراه إلى الآن ومع كل المؤشرات الجيدة في هذا الاتجاه هو أنه لم يحدث بعد تحول «حقيقي» نحو هذا المسار، ولذا فإنني أعتقد أن الأزمة والاحتقان السياسي الإعلامي السعودي سيظل باقيًا ما بقيت هذه الإشكالية دون تفكيك»، يقول ذلك موجهًا نصحه إلى الحكومة السعودية، أن لا ترتبط بالفكر الديني يعني بالإسلام.

ويقول في المصدر السابق، ٦/ ٩/ ٢٠٠٣م، تعليقًا على ما يسميه الحروب الدينية لدى المسلمين وغيرهم: «صفوة القول: ليس بلغز ولا بغريب ما نشاهده الآن من

فظائع ومآسي تتم باسم الدين والتدين وتُرتكب تقربًا إلى الله. نقطة الارتكاز الأساسية في بناء إنسان متسامح متحرر من التعصب هي في توجيه طاقاته وأفكاره إلى مجال الدنيا والمشاركة في بنائها، وكبح مشاعره الدينية في أضيق النطاقات التي لا تتسبب في إشعال الحروب وإذكاء نار الفتنة، فالديانات والمذاهب والأفكار موجودة وستظل موجودة لأن الارتباط بالخالق العظيم سيظل حاجة أساسية للإنسان ولم تخل الأرض يومًا من دين..».

ويقول في الشرق ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٣م: «من أجل ذلك فالأهم الذهاب إلى الخطاب لحظة إنشائه وتصميمه. والتباس الديني ليس بالسياسي فقط بل بالفكري والاجتماعي..، يجب أن ندرك أن صميم المشكلة ثقافي فالخطاب الثقافي العربي يعيش حالة عطالة ولعثمة في التعاطي مع فكرة المدنية والحضارة، وإن تقدم فبمشقة وعنت».

ويقول في العربية ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م: «هذه القضية مطروحة منذ أكثر من مائة سنة العلاقة بين الدين وبين السياسة، هل يوجد فصل أو لا يوجد فصل؟، أنا أرى أننا أسرى لهذه الشعارات وهذه الثنائيات التي أحيانًا تضلل أكثر مما تهدي نحن مطالب منا أن نمارس السياسة وفق مصالحنا وحيثما كانت المصلحة كان دين الله هكذا أفهم الأمور...، أنت إذًا تفصل الدين عن السياسة أو تفصل السياسة عن الدين أو أنت علماني أو أنت إسلامي أنا أرى أن هذه شعارات مضللة، أنا أعتقد أنه نحن المسلمين يجب أن نمارس السياسة بقوانينها، السياسة هي فعل الممكن وأن أبحث عن مصالحي حيثما كانت، هل من مصلحتي بحجة أن الدين من السياسة أن أرتكب كوارث سياسية وأن أتسبب بإحداث دمار وخراب أكثر مما هو موجود في واقع المسلمين؟، أنا لا أعتقد ذلك ولا أعتقد أن الإسلام يريد ذلك، لأن الإسلام لم ينزل إلا رحمة للعالمين».

ويقول في الشرق ٩/ ٨/ ٢٠٠٤م: «لقد انتبه بعض اللامعين من الذين عاصروا هذا الحدث- إلغاء الخلافة العثمانية - إلى خطورة المتاجرة السياسية بكلمة الخلافة، وتصدى

بشجاعة لتحليل المسألة السياسية في الإسلام وكشف طبيعة العلاقة بين السلطة الزمنية أي الدولة والسلطة الروحية أي المؤسسة الدينية، مستخلصًا أن «تدبير» السياسة متروك للمسلمين ولم ينص الإسلام على نظام محدد لإدارة الشأن السياسي لا نظام الخلافة ولا نظام الجمهورية، لأن ذلك من شأن دنيانا التي نحن أعلم بها، وبعد أن رُجم الشيخ علي عبد الرازق مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» معنويًا وحورب من الجميع ها نحن نلجأ إلى خَلاَصاته من جديد...، وهاهو محمد سليم العوا أحد رموز الإسلاميين المصريين المعتدلين يصرح «العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام مسألة اجتهادية»، لقد سالت دماء كثيرة وما زالت من أجل تخليص المسألة السياسية من شبكة الاعتقال الأيدولوجي الأصولي»، وهنا غالط الكاتب مغالطة واضحة حول مقاصده ومقاصد علي عبد الرازق، فليست القضية قضية نظام ملكي أو جمهوري، بل هو فصل للدين عن الحياة وتوجيهها سواء كانت سياسة أو غيرها، وحصر للدين في الجانب الروحي «علاقة الإنسان بربه»، وكذلك فإن الاستشهاد بالعوا في هذه القضية لا يحل القضية، لأن العوا ليس من علماء المسلمين المجتهدين الذين يُحسب لرأيهم ويُعمل به، ثم هل الخلاص والخلاصات من أزمتنا العميقة، هي برأيه أو رأي العوا أو رأي علي عبد الرازق؟.

بل إنه يرى أن «الليبرالية بحد ذاتها لا يمكن أن تكون شتيمة إلا إذا صار مفهوم الحرية ذاته رذيلة وخطيئة»، الشرق ١٧/ ٧/ ٢٠٠٧م، في مغالطة واضحة في مفهوم الليبرالية وقصره على الحرية فقط، وخيانته للأمة وتدليسه عليها بترويج هذا المفهوم والدعوة إليه واضحة جلية.

وهذا عبد الله المطيري، يروِّج للعلمانية بشكل صريح، في جريدة الرياض ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٧، عندما يلخص أحد كتب الغربيين عن العلمانية، ويبدأ بالهجوم على منتقدي العلمانية ومهاجميها مدافعًا عنها مبرئًا لها، فيرى أن مفهوم العلمانية «أحد أكثر المفاهيم إثارةً للجدل والنقاش في أطراف كثيرة من العالم...، كما يثير هذا المفهوم العداوة،

والتكفير والاقتتال في الساحة الإسلامية، خصوصًا أن مفهوم العلمانية كغيره من المفاهيم يفقد دلالته ومعناه الأصلي حين يتم إدراجه ضمن شعارات ! الصراعات الأيدولوجية المحتدمة، فهو يصبح حينئذٍ أداة سياسية يتم استغلالها لتحقيق مصالح الذات والوقوف بها في وجه الآخر، في هذه الأجواء تتم التضحية بالمفهوم العلمي والدلالة المستمدة من تفكير يحترم العقل من أجل استغلال مصلحي مؤقت، وهذا ما جرى بالتحديد في الساحة الإسلامية حيث لم يطرح سؤال: ما هي العلمانية؟ كثيرًا. الكثير كان يحاول تحويل هذا المفهوم إلى شيطان يتم رجمه يوميًا دون أن يتساءل أحد بجدية عن ماهيته وكنهه»، إذًا فالإسلاميون مدانون مسبقًا، بأنهم «شيطنوا العلمانية»، ولم يحاولوا فهمها، وهذا كلام باطل من أساسه، فهم شيطنوها لأنهم فهموها على حقيقتها، نقلًا عن أهلها ومصادرهم الأصلية، وهي أنها دين متكامل الأركان، يريد أن يحل محل الأديان كلها وعلى رأسها الإسلام، أو يحيدها - على الأقل - ويزيحها عن التأثير تمامًا، ويجعلها مجرد علاقة روحية بين العبد وربه، ولو كان علمياً منصفًا، لذكر المعنى الحقيقي للعلمانية في اللغات الغربية، وأنها ترجمة خاطئة، سواءً كان هذا الخطأ مقصودًا أو غير مقصود، فالعلمانية هي الترجمة غير الدقيقة لكلمة «لاييك»، أي «لاديني»، أي ضد الدين تمامًا، ولكنه كغيره خائن لأمانة العلم ولمسئولية الكلمة، مزور مدلّس على أمته، ولا يعنينا ما ذكره حول نشأة العلمانية «اللادينية»، بسبب الصراعات التي قامت في الغرب، لأنه تفسير تاريخي لا يقدم ولا يؤخر في صحة المفهوم أو عدم صحته، فحتى لو كان هذا التاريخ صحيحًا، فهذا تاريخهم وهذه مشاكلهم وصراعاتهم تخصّهم هم وحدهم، والإسلام بريء مما حصل في ديارهم من الظلم والعدوان، الذي قامت به النصرانية ورجالاتها على العلم والعلماء والمفكرين، ولا ينسى قبل أن يبدأ استعراض الكتاب وتلخيصه، أن يثني على بعض الكتب الصادرة باللغة العربية حول العلمانية، مثل «كتاب الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ظاهر، وكتاب محمد أركون عن العلمانية، وكتابات جورج طرابيشي العديدة والجادة»، كما يذكر الكتابات التي تعترض على العلمانية !!!، كـ«كتابات الجابري الذي

يرى استبعاد مصطلح العلمانية وإدراج العقلانية بدلًا منه»، ثم يثني على الكاتب «هنري بينارويث»، و المترجمة القديرة «د. ريم منصور الأطرش»، وينقل ثناء علاء الأسواني على هذا الكتاب، و«ترشيحه» له للقارئ العربي، بسبب أنه «يناقش فكرة العلمانية بشكلٍ واضح وبدون تعقيدات»، ثم يبدأ باستعراض الكتاب وفصوله، فبعد أن يذكر تنوع العقائد والأديان والأفكار والاتجاهات، يرى أن العلمانية هي الحل، لأنها تبدو شرطًا لوجود عالم مشترك «لكل الناس»، ثم يتكلم عن الفرد العلماني، ويزعم أن «من حق كل فرد أن يتبنى معتقدًا أو لا بشرط أن يبقيه في محيطه الخاص ولا يمارس أي سلطة على الآخرين»، ويخلص مع المؤلف، إلى أن «الحرية والمساواة» ضرورة للعلمانية، وإلى أن «المجتمع العلماني هو المجتمع السياسي الذي يستطيع الجميع فيه أن يعترفوا ببعضهم بعضًا، والذي يبقي الخيار الروحي فيه شأنًا خاصًا»، ثم يؤكدان على «حرية المعتقد»، و«سيادة الإرادة»، و«أخلاقية الحياة المستقلة»، و«المساواة»، و«الحيادية بين العقائد»، ويختم قراءته للكتاب بقوله: «تتوفر في هذا الكتاب شروط تجعله يستحق القراءة، جديته في التفكير وعمق ووضوح الأفكار والبعد عن الدعاية المجانية وأنه من قلب الحدث، ولكنه يصل إلى نقاش قضايا الأطراف، ومنها قضايا تشغل المهتمين في العالم الإسلامي»، ولا ينسى أن يشير إلى قضية التعليم والمدرسة وعلاقتها بالمعلم، فيرى مع المؤلف «رويث»، أن العلمانية «تتجلى بحد ذاتها كرهان على الاحترام، ورهان على الاستقلالية والذكاء والاهتمام، بترك الولد يصبح طالبًا ويصل تدريجيًا إلى امتلاك أفكاره، كي يتمكن من الاختيار بنفسه الخيار الروحي، إن كان خيارًا إنسانويًا إلحاديًا، أو خيارًا لرؤية دينية للعالم، أو خيارًا لا أدريًا حصيفًا»، وينذرنا مع «كانت»، بأن «المعلم ملزم ببذل الجهد ليعلّم ما هو مقرر حسب القانون العام المشترك، وليس حسب ما يعتقد أو يفكر شخصيًا في ممارسته لوظائفه أمام جمهور السامعين الذي في عهدته»، ويحذرنا مع «ماكس فيبر»، الذي «يحذّر كل أستاذ يغتصب الكرسي العام المكلف به من خلال استغلال منصبه لتمرير رسالته الخاصة: ليس الأستاذ نبيًا وليس له أن يكون كذلك»، إذًا هذا هو ما يريده

مع أسياده للطالب، أن يكون «ملحدًا»، أو «لا أدريًا حصيفًا»، أو «له رؤية دينية للعالم»، حسب المقياس الذي وضعوه، ولا أقول إلا: لا حول ولا قوة إلا بالله، فكيف يصل الإنسان المنتسب للإسلام، إلى بيع دينه ومبادئه لحساب أمةٍ كافرة مجرمة، هي أبعد ما تكون عن الإنسانية؟، وكيف يريد معلم مسلم يدرّس التربية الإسلامية !!!!، أن ينقل التجربة الغربية بالمسطرة إلى بلاد الإسلام؟، وكيف يريد من المعلم المسلم، أن يلغي دينه وعقيدته أثناء التدريس ويكون حياديًا !!!!؟، ولا ينسى من خلال استعراضه للكتاب، أن يوجه رسالة للمتدينين، وعلى طريقة إياك أعني واسمعي يا جارة، وعلى لسان العلماني الفرنسي فكتور هوغو، الذي يخاطب «الحزب الإكليركي» [رجال الدين]، قائلًا: «ها قد مر زمن طويل على تمرد الوعي الإنساني عليكم وهو يسألكم ماذا تريدون مني؟، ها قد مر زمن طويل وأنتم تحاولون خنق الفكر الإنساني ومع ذلك تريدون أن تكونوا سادة التعليم، فأنتم ترفضون كل ما كتب وكل ما وجد وكل ما حلم به وكل ما استنتج وكل ما وضح وكل ما تخيله العقل...، ولو كان مخ الإنسانية أمام أعينكم وتحت تصرفكم مفتوحًا كصفحةٍ من كتاب، فإنكم ستحدثون فيه بعض الشطب»، والقراءة الإسقاطية واضحة هنا، والرسالة موجهة إلى الحزب [الإكليركي !!!!] في بلاد الإسلام.

ويكتب في جريدة الرياض ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٧م، مقالةً يمجد فيها الشاعر اليوناني «كازانتزاكيس»، ويبين لنا موقفه من الدين، – واختيار الإنسان جزء من عقله –، فعندما تنتزع مقولات شخصٍ ما بأسلوب التمجيد، وتكتبها في مقالاتك، فأنت تقر هذه المقولات، وترضى بها منهاجًا ونبراسًا، ويصل في لؤمه وانحرافه إلى الإساءة إلى نبي الله عيسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، والمقطع الذي رضي فيه هذه الآراء معبر عن نفسه، فننقله كاملًا، إذ يقول: «في كتابه المترجم للعربية «تقرير إلى غريكو» يحكي كازانتزاكيس رحلته مع قلق الأسئلة. القلق الذي جعل من حياته بحثا عن الإجابة. سافر كثيرا واتصل بمجموعات مختلفة من الناس ودرس الفلسفة، تأثر بنيتشه كثيرا

فهو كما يقول عنه «وما الذي طلب منَّا أن نفعله بالدرجة الأولى؟، طلب منَّا أن نرفض العزاءات كلَّها: الميتافيزيقا والأوطان والأخلاق والحقائق، وأن نظلَّ منعزلين دون أصحاب ورفاق، وأن لا نستعمل إلا قوتنا، وأن نبدأ في صياغة عالم لا يُخجِل قلوبنا»، إلا أن الدين كان حاضرا دائما في فكر كازانتزاكيس، ليس حضور الإيمان المطلق بل حضور التفكير والتأمل، شخصية المسيح بالنسبة له شخصية أساسية، ولكن المسيح في نظره ليس المسيح الذي يعرفه المؤمنون، بل هو كما صوره في رواية وفيلم الإغواء الأخير للمسيح إنسان مشغول أيضًا بالأسئلة الوجودية، شخصية تراجيدية تعيش حياة مليئة بالتوتر والانشطارات. إنسان كان عرضة للشكوك والمخاوف، إنسان يمثل الصراع بداخله الطبيعة البشرية. طبعا لم تسكت الكنيسة على هذه الهرطقة وأدخل الكتاب ضمن الكتب الممنوعة، ومنع الفيلم من العرض على المسارح الإغريقية، ولكن كازانتزاكيس رد عليهم قائلا بهدوء وثورة «أعطيتموني اللعنة فأعطيتكم البركة، عسى أن يصبح ضميركم نقيا كضميري، وعسى أن تصبحوا أخلاقيين و متمدنين مثلي»، وهو هنا على لسان كازانتزاكيس، يرفض: الميتافيزيقيا [الماورائيات = الغيبيات] والأوطان والأخلاق والحقائق، ومع ذلك فهو يزعم أن الدين كان حاضرًا دائمًا في فكر كازانتزاكيس، ولكنه ليس حضور «الإيمان المطلق»، بل حضور «التفكير والتأمل»، و كازانتزاكيس هنا يعطي خصومه البركة مقابل اللعنة التي أعطوه إياها، وضميره نقي ليس كضمائرهم، وهو متمدن متحضر ليس كخصومه «رجال الدين».

وفي مقاله هذا يبين دور الدين لدى الأتراك واليونانيين النصارى، في «كريت المحتلّة» !!!، في الصراع بين المستعمرين «الأتراك»، و«المواطنين الأصليين !!!!»، فلا ينصف في العرض، إذ لا يجد إلا مجرد رؤية الأتراك لأهل كريت بأنهم «كفار»، بينما «تمثل المسيحية للكريتيين الرابطة الأولى والانتماء الذي يجمع الناس ويشد من عضدهم وقت الأزمات»، ويسخر الدين تبعًا لـ«كازانتزاكيس»، مشيدًا بدوره الإيجابي !!! - على رأيه



ورأي شاعره -، وأن له دورًا في «إيقاف القتال والعودة إلى السلم فدعوة المسيح ومحمد واحدة تنهى عن القتال وتدعو للتسامح»، ويصل إلى النتيجة الخطيرة التي رآها شاعره، واتبعه فيها حول الدين «بوصفه كان ولا يزال أداة تبرر وتمرر أهواء البشر ورغباتهم»، فحسبنا الله ونعم الوكيل.

وتأمل في جعله للدين «أهم المشكلات الثقافية»، ومقارنته للدين «المشكل»، بـ«الفلسفة»، التي «تعقلن الإنسان وتساعده في أن يتجاوز أوهامه التي يعيشها»، والمقارنة واضحة الدلالة بين «المشكل»، و«المعقلن»، والغريب أنه شعر «بضرورة دراسة الفلسفة «أثناء دراسته للفقه، وأن أسئلته كانت «تتوالد يومًا بعد يوم وتكبر يومًا بعد يوم»، وأنه شعر «بحاجة للعقل»، وأن «يمارس» مسئوليته مع «أسئلته»، فما هو الطريق لذلك بعد أن عجز الفقه عن «العقلنة»، وعن الإجابة على هذه الأسئلة؟، «كانت الفلسفة هي الطريق»، الحياة ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٧م.

وعلى الطريقة السابقة، يكتب في الرياض ٢٤/ ٧/ ٢٠٠٨، عن الفيلسوف الهولندي اليهودي الشهير «إسبينوزا»، فيمجده ويرفع من شأنه، ويبين لنا موقفه من الدين ويؤيده على ذلك، ويربط بين موقف اليهود المتشددين من هذا الفيلسوف ونبذهم له، وموقف المتشددين المسلمين، قائلًا: «يذكرنا هذا الموقف بموقف المتطرفين في أي دين وأي مذهب وما يفعله المتطرفون الإسلاميون اليوم هو استمرار لذات المنهج»، ثم يثني على إسبينوزا، الذي «تقبل قرار تكفيره بهدوء»، ثم يتساءل عن الآراء التي أثارت رجال الدين على إسبينوزا، ويجيب على ذلك، بأن «إسبينوزا خط منهجًا فلسفيًا مغايرًا للمنهج الديني، منهجًا عقلانيًا صارمًا لا يقبل إلا بالبرهان والدليل والوضوح بنى من خلاله رؤية للكون والعالم والإنسان. إلا أن تطبيق المنهج الشكي على الكتب المقدسة هو ما أثار رجال الدين عليه أكثر من غيره، ففي كتابه «المتوفر بالعربية» رسالة في اللاهوت والسياسة قرأ بمنهج نقدي الكتب المقدسة وأثبت الكثير من تناقضاتها وتلفيقاتها، وأنكر

الكثير من المعجزات الواردة فيها والتي تتناقض في رأيه مع نظام الكون....، من هنا اعتبر إسبينوزا مثالًا للفيلسوف الحر الذي قاوم التسلط بأنواعه ونجح في ذلك»، ويرى أن إسبينوزا «بحث علاقة الدين بالدولة وهو من أهم من قالوا بضرورة حياد الدولة تجاه المعتقدات من أجل الحفاظ على حرية الأفراد. نعلم اليوم أن موضوع العلمنة أحد أهم المواضيع الفلسفية في فرنسا خصوصًا اليوم»، ويرى أنه في كتابه عن اللاهوت والسياسة «تم نقد التوراة وإبطال نسبتها إلى موسى، ثم التأكيد في الجزء الثاني على ضرورة فصل الدين عن الدولة من أجل تحقيق الحرية»، ويختم مقاله هذا، ببيان أهمية هذا الكتاب الذي عرضه في مقاله، مما يدل على قيمته لديه، فيقول: «لدينا هنا كتاب صغير الحجم ومختصر ولكنه مركز ومتقن يلقي ضوءًا على أحد رموز التفلسف وحرية التفكير في التاريخ، الفيلسوف الذي يعيش أجواء لا يبدو أنها غريبة حتى في القرن الحادي والعشرين أو على بعض من يعيشون، وفق الأرقام فقط، في هذا القرن»، والقراءة الإسقاطية هنا واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، والمقارنة صريحة بين عصرين وعقليتين، والرسالة واضحة من التحليل والمقالة كلها.

وهذا محمد المحمود يعترف بأن «جذوره ليبرالية»، وأن «رياح الصحوة لم تقتلعه من جذوره»، ويسأله المذيع: تعتبر نفسك ليبرالي؟، فيجيب: «جدًا وهو أفق أسعى إليه، يعني أنا أعتبر نفسي كصفة تشريف لكن هل أن أحوزها أم لا؟، فيعيد المذيع السؤال: الليبرالية؟، فيجيبه: «إي الليبرالية صفة تشريف لكن هل أحوزها أم لا؟»، العربية، ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٧م.

ويقول في جريدة الرياض ٧/ ٤/ ٢٠٠٥م: «إن من المستحيل علينا أن نبحث لكل واقعة كبيرة كانت أو صغيرة ولكل قرار إداري ولكل مستجد طارئ عن حكم شرعي مقدس ونهائي، ثم تأتي واقعة كبيرة - كواقعة العراق مثلًا - وتصدر فيها الفتاوى من هنا وهناك من المستحيل أن يكون الحال كذلك ثم نطالب المتدين بأن يترك الحكم الذي

يظنه شرعيًا لأي سبب كان. إنه ما دام قد تعود أن يسمع حكمًا شرعيًا في كل شيء يجري في محيطه فسينتظره كعادته وسينفذه بأي سبيل كان».

ويقول في نفس المصدر: «ليس صحيحًا ما يزوج له الإسلاموي من أن الزج بالدين في كل صغيرة وكبيرة هو عنوان التدين الحقيقي أو أن ممارسه والمتحمس له من أفراد المجتمع هو الأكثر تدينًا من غيره. إن هذه الممارسة الخاطئة هي التي أدت إلى أن يتصور المتدين أن لكل حادث طارئ حكمًا شرعيًا بالضرورة وأن عليه الالتزام بهذا الحكم وإلزام غيره به. إن مستجدات الحوادث كثيرة والمتدين يسمع في كل منها حكمًا يدعي الشرعية لهذا لابد أن يصطدم بواقعه على نحو عنيف لأن الحوادث كثيرة ولن تسير بالضرورة على الحكم الذي تصوره شرعًا ومن ثم سينظر إلى المجتمع الذي تتكرر عليه الأحكام ولا ينفذها بوصفه مجتمعًا لا ينفذ حكم الله، مع أنه - لو فكر - اجتهاد عقلي بشري بالدرجة الأولى، وما شرعنته إلا دعوى إسلاموية زائفة».

وبعد كلام طويل حول حرب العراق الأولى «تحرير الكويت»، يختم كلامه بقوله في نفس المصدر: «تحييد الديني في الوقائع المدنية التي ليس فيها حكم شرعي صريح أمر ضروري لئلا تُمنح القداسة إلا للديني الخالص الذي نص عليه الشرع الحنيف، وهذا التحييد قد أصبح أكثر إلحاحًا في سياق الأحداث الإرهابية الراهنة».

ويؤكد على هذا المعنى في نفس المصدر، مستغلًا أحداثًا معينة لتمرير انحرافه، فيقول: «وما دام الوعي بخطورة الإرهاب كفكر ماثلًا أمام الجميع فلابد أن نبادر إلى تحديد مسارات الديني في الاجتماعي على نحو واضح، لابد أن يتم الفصل بين الممارسة المدنية والممارسة الدينية حتى لدى الفاعل الديني الذي الدين له وظيفة، بمعنى أن يصرح بأن رأيه مجرد قراءة عقلية للحدث محل المعاينة وليس حكمًا شرعيًا، لابد من التصريح في هذا فقد كان الصحابة يسألون رسول الله ﷺ: أوحي من الله أم هي الحرب

والمشورة؟ وهو سؤال كان قبل انقطاع الوحي أما الآن فقد اتضح ما هو الشرعي وما هو مشورة ورأي لا يدخل في الشرعي إلا من باب: حيثما تكون المصلحة فثم شرع الله».

وكل الكلام السابق واضح في محاولة زحزحة الشريعة الإسلامية، وفصل ما يسميه المدني عن الديني، وحصر الديني بما سماه: الديني الخالص، ثم صرح في آخر كلمة قالها بأن المطلوب هو أنه «حيثما تكون المصلحة فثم شرع الله»، وهي كلمة عائمة لا ندري كيف يمكن ضبطها والتحكم فيها، لأن المصالح متشابكة فردية وجماعية سياسية واقتصادية، والتضارب والتعارض بينها أمر حتمي فأي مصلحة نتبع؟، هوى الأفراد أم هوى الحكومات، أم هوى التجار، أم هوى الفاسدين المفسدين، أم هوى أصحاب الأفكار المنحرفة، أم...؟.

وهو يؤكد ذلك في الرياض ٣٠/ ٣/ ٢٠٠٦م، فيقول: «كيف يمكن إرساء هذا النفوذ اللا مشروع [للفاعل الديني] والأحكام الشرعية - الخالصة - لا تتناول إلا جزئيات محدودة من المدني العام؟!، كيف ينزل الفاعل الديني إلى الميدان المدني وليس في يده إلا حزمة قليلة من الأحكام القطعية التي يعرفها الجميع، والتي هي من بدهيات الثقافة العامة في المجتمع المسلم ولا يحتاج إليه فيها إلا فيما ندر من التفاصيل، غير الضرورية - في الغالب -؟!». وهكذا يظهر لنا قصده في حصر سلطة الديني في أضيق النطاقات، وترك البقية للمدني، فمالكم كيف تحكمون؟.

أما في الرياض ٢٣/ ٣/ ٢٠٠٦م، فقد أعطى للثقافي حق الاجتهاد في المسائل الدينية، وساواه بما يسميه الفاعل الديني بل قدمه عليه، ثم ختم مقاله بقوله: «فكثير مما نظنه دينيًا لأن الأحكام الدينية تزاحمت عليه هو مدني خالص».

ويؤكد ذلك أيضًا في الرياض ٢٥/ ١/ ٢٠٠٧م، فيقول: «بوضوح؛ لا يمكن التأسيس لمدنية حقيقية؛ دون اتفاق على أساس مدني، يجعل تفاصيل العقائدي ذات

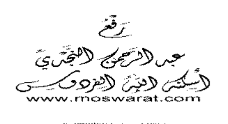
البعد الطائفي، لا تتجاوز الشخصي، دون أن تتماس - بأي شكل - مع الشأن العام»، يقول ذلك تعليقًا على أوضاع العراق.

ويؤكد هذا المفهوم في الرياض ٢٩/ ١٢/ ٢٠٠٥م، عندما يقول: «لابد من التأكيد على مدنية حراكنا الاجتماعي، وأن العقد الذي يجب الالتفاف حوله هو العقد الاجتماعي المدني الذي يضمن التساوي في الحقوق والواجبات. لا طائفية ولا مذهبية ولا مناطقية ولا جنسوية»، ثم بعد أن يطيل الكلام عن التمييز الجنسي ضد المرأة، يواصل الحديث قائلًا: «لأجل ذلك؛ يجب أن تكون الخصوصية - أيًا كان نوعها - بعد ذلك المقدس (المساواة المطلقة) وليس قبله...، لا بد أن يدرك المؤدلج !!! أن العقد الاجتماعي المدني لا يمنحه أكثر من حرية إبداء الرأي (المؤدب) في سلوك الآخر. وبعد ذلك، فليس على أحد بمسيطر».

بل ويزعم في نفس المصدر، أنه لا تضاد أصلًا بين الديني والمدني، وأن الصراع بينهما مفتعل، فيقول : «نحن نبحث عن المدني، ولكن في محيط متشبع بالديني. ولا إشكال هنا؛ لأن التضاد - من حيث الأصل - ليس إلا وهمًا مسيطرًا، حكمت به ظروف الانفصال - والاتصال أحيانًا ! - في سياق الهم الحضاري المعاصر. وهم التضاد كان نتيجة ظرف، وليس حتمية طبيعية في أي منهما؛ إلا في سياق الفهم المغلوط، خاصة إبان موضعة المفردات النظرية في الواقع المتعين...، مفهوم الشراكة الاجتماعية المدنية، ليس بالضرورة نفيًا للديني من محيط المدني الخالص. وإنما هو التقاء متسامح على المتفق عليه في الديني؛ ليكون معبرًا عن الهوية المدنية للمتنوع الاجتماعي، والتي لابد لها - مهما أغرقت في الحياد المدني - من هوية ترتكز إلى كثير من المطلق والنهائي».

ومن أجل أن نفهم مقاصده في كتاباته حول هذه الأمور، فإننا ننقل مقطعًا من مقالته في الرياض ١٢/ ٥/ ٢٠٠٥م، مستشهدًا بمحمد أركون، الكاتب الفرنسي الجنسية والتوجه الجزائري الأصل، الزنديق المنحرف، مؤكدًا وداعيًا إلى الإنسان المتصالح مع

كل التجليات البشرية، والمتحرر من كل الدوغمائيات: «في الأخير لا يسعني إلا أن أختم بما يؤكده أركون بقوله: «إن الإنسان المتصالح مع كل التجليات البشرية والمتحرر من كل الدوغمائيات التي تخلع المشروعية على العنف المدمر، والقادر أخيرًا على التحكم بغرائز الهيمنة والقوة والموت، لن يتشكل ولن ينتصر ولن يستمر على قيد الحياة إلا من خلال المواصلة العنيدة والمحبة والكريمة للمشروع الإنساني، فهذا المشروع يتمثل من الآن فصاعدًا في تحمل مسئولية كل ما هو إنساني، سواء أكان كونيًا أم متنوعًا في أنماط وأساليب تحققه، وذلك بدون أن يجهل أو يهمل أو يحذف أي شيء من أعمال وتصرفات كل الفاعلين الإنسانيين أي كل البشر» - أ. هـ كلام أركون -، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ص٩٣، إذًا فلنتصالح مع أنفسنا»، ومع غموض النص سواء من الناقل أو من المنقول عنه، فإن الأمر واضح في التأكيد على الأنسنة والإنسان، وقبول التجربة البشرية الإنسانية المقطوعة الصلة بالوحي الإلهي، وهذا هو مفهوم الأنسنة في الفكر الغربي، وفكر أتباعه من الأدعياء، وهذا واضح عند الرجوع للكتاب الذي نقل عنه المحمود، ومن صفحات قريبة من الصفحة التي نقل منها، فمحمد أركون في ص ٨٨، يسمي القرآن بـ«الخطاب النبوي»، ويشرح المترجم والمعلق هاشم صالح المقصود في نفس الصفحة، فيقول: «فالنص المؤسس هو الخطاب النبوي: أي القرآن بالنسبة للمسلمين، والإنجيل بالنسبة للمسيحيين، والتوراة بالنسبة لليهود.... وهذا طبيعي لأن الخطاب النبوي منبثق من الأعماق ويحلق في الأعالي...»، وعندما يقول أركون ص ٨٩: «كل هذا يدفعنا إلى إعادة تحديد أو تعريف النصوص المدعوة بالتأسيسية أو المقدسة...، إن التمييز الذي أقيمه هنا بين الكشف / والوحي مضيء جدًا ومفيد من أجل القيام بتأويل إنساني أو فلسفي للنصوص المدعوة مؤسسة أو تأسيسية. فالوظيفة الكشفية للخطاب النبوي كما للخطاب الشعري تحيلنا إلى الغنى الإيحائي والقوى الملهمة المرتبطة لزوميًا بأنماط تشكيل المعنى في هذين الخطابين. إن الوحي يمكنه أن يدل إما على التدفق الكشفي لنمط معين من أنماط الخطاب، وإما على حدث فريد من نوعه. وأقصد بالحدث هنا الكلام التأسيسي



لمعنى غير متوقع، وهذا الكلام ينبثق فجأة من العقل بفضل المبادرة المجانية التي يقوم بها المخاطِب تجاه المخاطَب أو المرسل تجاه المرسل إليه....، إني أتحاشاه [المعجم اللاهوتي] عن قصد لكي أقدم إطارًا إنسانيًا للاستقبال والتأويل. وهذا الإطار يتسع صدره لجميع المبادرات الصادرة عن جميع المرسِلين أو المخاطِبين الممكنين. وأقصد بجميع المخاطِبين هنا الأنبياء المتتالين، وكبار مؤسسي الأديان أو الحكمة، ومؤلفي الأحاديث القدسية، والشعراء، وكبار المبدعين من الفنانين سواء أكانوا موسيقيين أم رسامين أم نحاتين... الخ»، ويعلق هاشم صالح على الخطاب الشعري والخطاب الكشفي ص٩٠، بقوله: «والخطاب النبوي [القرآن في رأيهما] يستخدم المجازات المتفجرة بشكل رائع، وهذا ما سحر العرب في القرآن في فترته المكية الأولى. ولكن حتى في الفترة المدنية النثرية أو التشريعية والتنظيمية هناك مقاطع بيانية جميلة جدًا»، وليس هناك كلام أوضح من هذا الكلام في بشرية القرآن وشعريته، وإنسانية الإسلام وبشريته، هذا هو مفهوم الأنسنة الذي يدعو إليه هؤلاء، ويبشر به المحمود وغيره في مقالاتهم، فهل أدركنا خطر هؤلاء على الأمة ودينها وعقيدتها؟، وقد نقلت في نهاية البحث كلامًا طويلًا عن أركون وهاشم، من مصادر شتى من كتب أركون، تؤكد نظرتهما التي أشرنا إليها، وتوضح معنى الأنسنة والإنسانية لدى التابع والمتبوع، والكاتب والمترجم، والمصدر الأساسي لأفكارهما، وتؤكد تطابق أفكار المحمود وأمثاله مع أركون وهاشم، وما تركته من كلامهما أكثر وأخطر، وما لم أقرأه من كتبهما أكثر بكثير مما قرأته.

وتأكيدًا لفكرة الإنسانية المزعومة، فإنه يرى أن «الإنسان، كمركز اهتمام، أصبح المحك الذي تقيم من خلاله الأفكار الإنسانية. الإنسان، كمركز اهتمام، أصبح المحك الذي تقيم من خلاله الأفكار والمعتقدات. وأي تجاهل له كقيمة محورية، يعني الفشل الذريع في تسويق الفكرة أو المعتقد»، الرياض ٨/ ٩/ ٢٠٠٥م، ثم ينعيّ على الحراك الإسلامي في عمومه عدم اهتمامه بهذه الحقيقة.

وهاهو يعتذر للعلمانيين ويلومهم في الوقت نفسه، ويحذرهم من الانسياق وراء الشعارات «الإسلاموية» الزائفة وخدمة أهدافها، مركزًا على الزعم باحتكار العمل العام من قبل الإسلامويين كما يزعم، ومدعيًا بأن الإسلامويين يخرجون الآخر من دائرة العمل الدنيوي، فيقول في الرياض ١٩/ ٥/ ٢٠٠٥م: «وإذا كان الإسلاموي ينفي الآخر المسلم من دائرة الميدان التعبدي الذي يحتكره لنفسه بوصف حراكه عملًا تعبديًا خالصًا، وحراك الآخر دنيويًا معاشيًا لا يلتقي مع الغاية التعبدية في قليل ولا كثير، فإن هذا النفي يتم بموافقة - لا واعية - من قبل الآخر غير الإسلاموي، وذلك حين يسلم له باحتكار العمل العام للإسلام، وحين يطرح عمله المدني الخالص مقصورًا على غاياته الدنيوية الخالصة دون طرح الغاية الاستخلافية على نحو علني بحيث يقطع الطريق على الاحتكارات الإسلاموية للإسلام، مع التنبه - في الوقت نفسه - إلى عدم الوقوع في شرك الشعاراتية الإسلاموية عند الإعلان عن الغاية الاستخلافية»، فهنا نفسٌ واضح في الفصل بين المدني والديني، وتحريض للآخر للاستفادة من الديني - الاستخلافي -، دون الانسياق كثيرًا وراء الديني، لخطورة ذلك في زعمه.

وقد نشر سلسلة مقالات في جريدة الرياض في ٢٥/ ١٠، ١/ ١١، ٨/ ١١/ ٢٠٠٧م، حول المجتمع المدني أنقل أطرافًا منها، فهو يرى أنه «ليس كل الانتماءات تحتفظ ببعد إيجابي في علاقتها مع التوجهات الفردانية فالانتماءات ذات الأبعاد الإقصائية: وهي ما سوى الانتماء المدني لا تستطيع التسامح مع أي توجهٍ فرداني»، فكل انتماء ليس «مدنيًا»، فهو في رأيه «إقصائي»، ولا شك أن من ضمن ذلك «الانتماء الديني»، لا سيما وهو يرى أن هذه الانتماءات «كلها»، قائمة على «تشويه وتحقير وشيطنة الآخر»، و«تتجاوز حدودها المعنوية إلى أن تصل إلى حدود المدني فتمارس النفي للمدني في الإطار المدني»، وهذا كله في رأيه «يعني أن الانتماء المدني هو الانتماء الوحيد الذي يحفظ للفردانية وجودها العابر لجميع أنواع الانتماءات»، الرياض ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٧م.

ويتكلم مطولًا عن مفهوم المواطنة «المدني»، ويعترف بـ «مدنيته»، وارتباطه بنشأة الدولة الحديثة في أوروبا، وأنه نابع «كمفهوم»، عن «التصور الليبرالي»، فيقول: «المواطنة النابعة من الانتماء الوطني ضرورة، هي مفهوم مدني. ولم يكن للمواطنة وجود قبل وجود الدولة الحديثة، التي بدأت تتكون في الغرب الأوروبي قبل أربعة قرون تقريبا. ومفهوم المجتمع المدني مفهوم ملازم لمفهوم المواطنة، وهما - من جهة أخرى - ملازمان للتشكل النهضوي الغربي، الذي كان بداية لظهور الدولة القومية الحديثة في أوروبا، هذا ما جعل الباحثين السياسيين يؤكدون على أن المواطنة - كمفهوم - نابعة - في الأساس - من تصور ليبرالي، يعتمد المساواة بين المواطنين، بصرف النظر عن الانتماءات الأخرى التي تفرق بينهم. ولهذا أكد جان جاك روسو على أن المواطن مساوٍ تماما للآخرين جميعهم، وعلى أنه يساهم معهم على قدم المساواة في تشكيل الإرادة العامة، أي: إرادة الوطن»، المصدر السابق.

ويرى أن الانتماء «للدين»، أصبح من الماضي، وأن ذلك تغير، من خلال «مفهوم المواطنة»، فيقول: «في الماضي كانت بعض هذه الانتماءات هي المحدد لهوية الإنسان. كانت هوية الإنسان تتحدد من خلال نوعية دينه، أو من خلال العرق الذي ينتمي إليه، أو القبيلة التي ينتمي إليها، أو المنطقة التي يستوطنها. كان الدين وطنا، كما كانت القبيلة وطنا أيضا. وكانت هذه الهويات ذات أثر فاعل في تحديد مصير الإنسان، من خلال موقع الإنسان من كل ذلك؛ لأنها كانت تمارس الدور الذي تمارسه الكيانات الوطنية اليوم. كان هذا فيما قبل النظام الحديث للدول، هذا النظام الذي يعتمد المواطنة، كانتماء مادي ملموس الأثر، ولا يستطيع التوفيق بينها وبين انتماء آخر، إلا بالتضحية بكلا الانتماءين»، المصدر السابق.

ويرى «أن المواطنة ليست وجودًا ثانويًا في حياة الإنسان بل هي وجود أولي...»، ويرى أن الإنسان «يتحدد وجوده من خلال بعدين: الأول هويته الإنسانية...، الثاني

هويته الوطنية...، ولأن المؤسسات المدنية - الأهلية منها والرسمية - هي التمظهر الحي الفاعل للوطن...، فقد عمدت جميع الدول !!! إلى تمدين هذه المؤسسات، وذلك عبر رؤية قانونية وتنظيمية تحفظ لجميع المواطنين المساواة في التعاطي معها...»، وأن هذه الدول «حرصت على أن تتجنب أية صياغة قد تستخدم للتمييز بين المواطنين على أساس الانتماءات الأخرى، الانتماءات ما قبل مدنية»، المصدر السابق.

ويقول في نفس المصدر: «الانتماء المدني - كشعار متعال - يتحدد واقعيًا بالانتماء «بأوسع ما تعني كلمة انتماء» إلى مؤسسات المجتمع المدني، «وأن هذه المؤسسات يجب أن يكون لها «وجود مادي محايد» يتعامل معها الإنسان «بوصفه مواطنًا فحسب ولا اعتبار لصفةٍ أخرى».

وتأمل كيفَ يصور «الوطن» و«المواطنة»، ويصفهما بأوصاف ترفعها إلى أعلى المراتب، فيقول: «الوطن ممثلًا في مؤسساته المدنية إطار جغرافي وتاريخي، حيث مجالي الفعل، في الزمان والمكان. وهو بهذا المفهوم علاقة ذات أبعاد إنسانية وثقافية وعاطفية ومادية ممتدة في عمق التاريخ، وعلى مساحة الجغرافيا، تصهر الجميع في مجمل هذه الأبعاد. والوطن هو المحصلة النهائية لهذا الجميع بكل هذه الأبعاد. وأي تراجع أو خلل في مفهوم المواطنية، يطال أيًا من هذه الأبعاد، أو هؤلاء الأفراد، فإنه يعني تراجعًا حتميًا للوطن»، الرياض ٨/ ١١/ ٢٠٠٧م.

ويقول: «لا يمكن الاستغناء عن أي من العناصر المتنوعة المكونة للوطن، ومن ثم هوية المواطنة. وكل استغناء، هو طرح من الحساب يعني بالضرورة الخسارة لشيء من مكونات الوطن. هكذا الأمر، في المفهوم المدني للمواطنية. وهو المفهوم الذي ظهر متساوقا مع ظهور النهضة الأوروبية الحديثة، خاصة في بعدها الذي كان يتعمد التركيز على مدنية المواطنة، ومن ثم مدنية الانتماء. وارتباط هذا المفهوم المدني للمواطنة بالنهضة،

يعني أن تعزيز الانتماء المدني/ الوطني، ضرورة نهضوية تنموية، حيث تنمية الإنسان، وتطوير الأشياء لخدمة الإنسان»، المصدر السابق.

ويقول: «يصل الانتماء المدني / الوطني إلى أن يكون هو هوية الوجود المادي للإنسان، أي باعتبار وجوده المفارق لبقية الكائنات غير الإنسانية مَاديًا. ولهذا كان جان جاك روسو يقول: «لن نصبح بشرًا إلا إذا أصبحنا مواطنين». وهو يقصد هنا: الوجود النوعي للإنسان، ذا الطابع المدني، بحيث تكفل له المدنية / المواطنة حقه الإنساني، من خلال الأنظمة المدنية التي تحكم الجميع بالمساواة»، المصدر السابق.

ويقول: «وهذه ليست الأهمية التي يتمتع بالوطن والمواطنية في الوجود المادي للإنسان، [هكذا] ليست أهمية مثالية أو مدعاة، وإنما هي أهمية واقعية. بل هي واقعية بأقسى ما تكون الواقعية ضرورة. وهي ضرورة لأي إنسان، في علاقته بأي وطن. ولهذا، نجد المهاجرين الذي ينتقلون من دول إلى دول الشمال بحثا عن الحياة الكريمة، وعن المستقبل الواعد، يتجاوزون الكثير والكثير، ولكنهم لا يتجاوزون الوطن، الوطن كهيكل انتماء مدني»، المصدر السابق.

ولأهمية الانتماء الوطني لديه، فإنه يحرّض على التعليم، ويدعو إلى حملة تطهير «مكارثية»، للتعليم من «الانتماءات ذات الطابع التمايزي»، ويدعو إلى حيادية التعليم ليس فقط على مستوى التعامل المباشر مع المنتمين للمؤسسة، وإنما أيضًا على مستوى المضمون الثقافي، الذي لا بد أن يقف من تنوع الانتماءات على الحياد، فيقول: «المؤسسة التعليمية هي المؤسسة المدنية الأولى التي تواجه الفرد في حياته الواعية، باعتبار المؤسسة الصحية غير مرتبطة بالتعاطي الواعي، في المراحل المبكرة من حياة الإنسان. ولهذا، فهي التشكيل الأولي، والميدان الذي يحتضن الجميع المتنوع، بحيث توجد الإمكانية لحضور الانتماءات اللامدنية في ذات السياق التعليمي. وبقدر ما تتاح هذه الإمكانية، بقدر ما تكون الخطورة، إذ ينبني الوعي الناشئ في إطار مؤسسة مدنية، فإما أن يترسّخ لديه

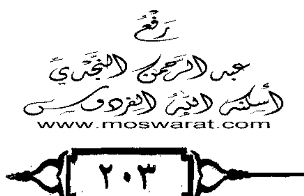
الوعي بالحياد المدني، وإما أن يعي المؤسسة المدنية ومن ورائها الوطن بوصفها مجالا لممارسة الانتماءات ذات الطابع التمايزي»، المصدر السابق.

ويقول: «وحيادية المؤسسة التعليمية لا تكمن في الحياد على مستوى التعامل المباشر، مع المنتمين للمؤسسة، وإنما أيضًا على مستوى المضمون الثقافي الذي لا بد أن يقف من تنوع الانتماءات على الحياد. وفي مقابل ذلك، يجب أن يكون معززًا للمشترك، في بعده: التاريخي والديني والوطني، متجاوزًا في الوقت نفسه الاختلافات التي قد تستدعيها هذه الأبعاد»، المصدر السابق.

ومن المعلوم أن هذا الكلام يقف في صف المبتدعة والمنحرفين مهما كان انحرافهم، بل وفي صف الكفار المواطنين!!!، وهذا التحيّز ضد دين الأغلبية وعقيدتها يصل إلى إلغاء الحديث عنَ هذه العقيدة وأصولها وأركانها، وإلغاء الحديث عن الطوائف الضالة وبيان ضلالها، كل ذلك باسم المجتمع المدني والمواطنة والمؤسسات المدنية.

ومن خلال هذه المقالات، نصل إلى موقفه الحقيقي من الأديان كلها، ومن الإسلام خصوصًا، فهو يدعو إلى محاصرتها لمصلحة المواطنة والمجتمع المدني، ويدعو إلى الاستهانة بشأنها والتقليل من أهميتها، وهذا أمرٌ طبيعي بالنسبة إلى نسق تفكيره، وحقيقة دعوته للمجتمع المدني والمواطنة الناشئة في محضن معروف، وفي بيئة معروفة. فقد حاول المراوغة أولًا بأنه لا تعارض بين الإسلام والمواطنة في «المملكة»، بصفة الجميع مسلمين فلا مشكلة في رأيه هنا، ولكنه - كما يزعم - يخشى من الانتماءات الطائفية والقبلية والمناطقية والمذهبية، ويدعو إلى «تحييدها» و«إخضاعها للمواطنة التامة»، الرياض ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٧م.

بل هو يصل في تضليله وخداعه، إلى الزعم بأن «المواطنة»، «لا تنفي بقية الانتماءات أو تحاربها بل هي على العكس من ذلك تحتويها وتصونها من الاعتداء عليها !!!»، المصدر السابق.



ويرى أن «المسلم الذي يشارك بوحي من الإخاء الإسلامي في بناء عالمٍ أفضل لا يمارس هذا البعد العقائدي إلا من خلال المؤسسات المدنية، فعلى الرغم من البعد العقائدي وشبه العقائدي في هذه الأممية إلا أن الانتماء الديني لا يحد منها فضلًا عن أن يتعارض معها، وأن يمنحها الفاعلية والمشروعية الدولية!!! في آن»، الرياض ١/ ١١/ ٢٠٠٧م.

ويحاول نفي صفة «الانتماء اللاديني» عن «مدنية الانتماء»، ولكنه أكد هذا المفهوم في محاولته لنفيه، تحت مسمى «المساواة» و«الحياد»، وتحت تضليل «انعدام التضاد عندما يكون الحديث عن مواطنية لا يتمتع بها غير المنتمين للإسلام كما هو واقع الحال في المملكة»، وذلك عندما يقول: «أدرك بتفهم! حساسية التفكير التقليدي من التأكيد المتكرر في هذا الطرح على تمدين الانتماء، بوصفه كما يتصورون تقليديًا انتماء لا ديني. والمدنية هنا، لا أقصد بها ما يقابل الديني ضديًا، وإنما هي المدنية التي لا تسمح بأدلجة الدين في سياق حيادية الأنظمة المدنية، حتى وإن كانت الأنظمة المدنية ذات مرجع ديني مباشر. فالمدنية تقتضي المساواة / الحياد في علاقة هذه الأنظمة بالجميع. ويتأكد انعدام هذا التضاد عندما يكون الحديث عن مواطنية، لا يتمتع بها غير المنتمين للإسلام، كما هو واقع الحال في المملكة»، المصدر السابق.

ويقول: «ولأنه كما اتضح لا تضاد بين انتمائنا الأساس: الإسلام، والانتماء المدني / الوطني، ولأن تعزيز هذا الانتماء، يحفظ الوجود الإنساني في عمقه المؤنسن، ويمنح إمكانيات أكبر للتطوير، فقد كان من الضروري التوعية بضرورة هذا الانتماء، كقاعدة أولية لتعزيزه»، المصدر السابق.

ولا نغفل عن وصمه «للحساسين» من أصحاب «الفكر التقليدي»، عندما يرفضون هذا الخلط المتعمد بين الحق والباطل، وادعائه أنه «يدرك بتفهّم» هذه الحساسية، وتأمل زعمه أنه «لا يقصد» بـ «المدنية»، ما «لا يقابل الديني ضديًا»، بل هو «يقصد المدنية

التي لا تسمح بأدلجة الدين في سياق حيادية الأنظمة»، ولا أدري هل يتصور أنه يضع دستورًا لدولة مدنية يخطط لها في خياله، وإلا فما حقه وما قدره وما شأنه أن يبت في هذه الأمور العظائم، وهو جالس على أريكته أو مكتبه ويحمل قلمه ويفصل في هذه الأمور؟، ولذلك يزعم أن هذا الأمر الخطير «اتضح» على يده، وهو أنه «لا تضاد بين انتماءنا الأساس: الإسلام والانتماء الوطني»، ولهذا فهو يتمادى في مكره وخداعه للناس، بأن الخلاف في هذه القضايا ليس مع الإسلام، وإنما مع «الفهم التقليدي»، ومع «سوء التوظيف الذي يمارسه الأيدولوجيون في الغالب»، وخشيته إنما هي من «اختراق»، «المؤسسات المدنية»، من «اللا مدنيين»، واعتراضه إنما هو على هذا «الفهم التقليدي»، الذي يفهم الواقع بشروطه الخاصة، لأن «الأمة الآن لم تعد هي الأمة التي تتحدد بالدين أو المذهب وإنما هي الأمة الوطن»، الرياض ١/ ١١/ ٢٠٠٧م.

وبعد هذا الخداع والتخدير للأمة، والادعاء بانعدام التعارض بين الإسلام، وبين «المؤسسات المدنية»، و«المواطنة»، سنرى مقارنته بين «المواطنة»، و«المجتمع المدني» والدين، وأين مركز الدين في هذه المقارنات؟، ليتضح لنا كمّ الخداع الذي انكشف بسهولة، لأنه من الناس الذين لا يصبرون عن كشف أهدافهم، وهذا واضح من خلال صراحته التامة في دعوته لمبادئه الضالة، ومن خلال انكشاف أمره في ثلاث مقالات فقط.

فيقول: «إن المبادئ الإنسانية العامة، والعقائد الدينية الأممية، هي من جملة المتعاليات المثالية، التي تتماس مع الوقائع، ولكنها ليست شرطًا أوليًا لوجودها. بينما المؤسسات المدنية، لا وجود لها، إلا من خلال تمظهرها الفاعل، بل والمجدي على نحو مباشر ونفعي. ومن هنا، يمكن أن تكون المؤسسات المدنية أداة لتفعيل المبادئ والمشروطات الاعتقادية ذات البعد العملي؛ إذا تم الوعي بطريقة تمدينها، بحيث لا تكون في صدام

مع حيادية المؤسسة المدنية، التي تفقد بالضرورة وجودها المدني؛ عندما تفتقد الحياد»، الرياض ١/ ١١/ ٢٠٠٧م.

ويقول: «هذه الانتماءات، قد تكون محدودة في مستواها الشعوري، وقد لا تتعدى مستوى التضامن الاجتماعي. وهي بهذا، تبقى في حدود الفاعلية الإيجابية. لكن، أدلجة هذه الانتماءات، على حساب الانتماء الوطني المدني، إلى درجة إنشاء المليشيات المسلحة، كما هو الحال في العراق ولبنان والجزائر، قد يؤدي إلى احتراب حقيقي، تتم فيه عمليات التصفية الجسدية بين أبناء الوطن الواحد»، المصدر السابق.

ويقول: «الانتماءات اللامدنية: الدينية والمذهبية والعشائرية والمناطقية والإثنية، تسعى بطبيعتها كانتماء عصبي إلى اختراق مدنية المؤسسة المدنية؛ لتطبعها بطابعها الخاص. وما لم تكن مدنية المؤسسة صريحة في حيادها المدني، وما لم تكن التربية المدنية قد وضعت لدى الأفراد حدودًا فاصلة بين تلك الانتماءات وبين الانتماء المدني، فإن حياد / مدنية المؤسسة، لن يصمد طويلا أمام محاولات الاختراق. بل قد تعمد تلك الانتماءات اللامدنية إلى خلق مؤسسات شبه مدنية؛ لتمارس من خلالها امتيازاتها الفئوية في السياق المدني العام»، المصدر السابق.

ويقول: «إذًا، فهذه الولاءات الماقبل مدنية يمكن أن تكون بُنيّات أولية لتعزيز التضامن الاجتماعي، ولتحفيز الأبعاد الإنسانية العامة، ومن ثم تكون ذات أثر إيجابي في تنمية الولاء للمؤسسات المدنية، باعتبارها الوسيط المباشر لممارسة الفاعلية، ويمكن أن تكون نقيضا للوجود المدني بما هي انتماءات غير مدنية. فهي حسب فهمها وتوظيفها من قبل دعاتها ومروجيها تفعل الشيء وضده. ومحدد ذلك منها، يكمن في تصوراتها الأولية للكل الإنساني»، المصدر السابق.

ويقول: «ما أقصده هنا، أن أدلجة هذه الانتماءات هو مكمن الخطر على حياد المؤسسات المدنية، ومن ثم على الانتماء المدني، الذي لا يمكن أن يكون هناك تعايش

سلمي إلا من خلاله. طبيعي أن بعض هذه الانتماءات، وخاصة الديني منها، ينطوي على بعد إيديولوجي بالضرورة. لكن، ما أقصده بالتحديد، هو: توظيفها من خلال الأبعاد الإيديولوجية فيها، من أجل اصطفاف قد يصل درجة الاحتراب في الوطن الواحد، بل وفي المدينة الواحدة»، المصدر السابق.

ويقول: «لا يعني التأكيد هنا على الانتماء المدني = الوطني، في مقابل الانتماء الديني، رفع الانتماء المدني على الديني، أو تهميش الديني بإزائه؛ كما يحاول المزايدون على البعد الديني تصوير الدعاوى المدنية عامة، والوطنية خاصة، بزعم أنها تفضيل للتراب على العقيدة كما يزعمون كاذبين، أو يتصورون واهمين. فبعيدًا عن كل مزايدة، تبقى الأولوية للدين كما أراها شخصيا، وكما أراها ينبغي أن تكون في كل دين، في علاقته مع أي وطن»، المصدر السابق.

ويقول: «لكن، ألا يمكن أن تكون الانتماءات العقائدية، في تعارض واقعي مع الانتماء المدني المتمثل في الولاء للوطن؛ كمؤسسة مدنية كبرى؟. هذا قد يقع، وهو واقع الآن في كثير من البلدان التي لم تستطع بعد تحرير العلاقة بين المشتركات الدينية والمذهبية من جهة، وبين هذه العلاقة ومدنية المؤسسات من جهة أخرى. ومن هنا، تصبح العلاقة متوترة بين أطياف الديني، مثلما هي متوترة بين الديني ذاته، ومدنية المؤسسة، تلك المدنية التي لا تتجاوز بها إطارها النفعي العام. ومن ثم لا تتجاوز بها الولاء المدني الذي يتمظهر من خلال مستوى المساواة، إلى فضاء من الاحتراب الفئوي، حيث التنازع بمقتضى فوضى الولاءات»، المصدر السابق.

ويقول: «وبما أن هذه الولاءات اللامدنية، كانت تؤدي دورا مدنيا فيما قبل التطور المدني الحديث، فإنها الآن يجب أن تتوارى في السياق المدني المؤسساتي؛ حتى توفر لهذه المؤسسات إمكانية الوجود المحايد، الوجود الذي يحفظ حق الجميع بالتساوي ويمنع استئثار الجميع أيضا. فالجميع يقدم لهذه المؤسسات ولاءه؛ ما دام يضمن أنها مؤسسة

للجميع. وانحياز المؤسسة المدنية لأي من هذه الولاءات، يعطي البقية المبرر الموضوعي لتراخي الولاء المدني؛ لأنها بهذا الانحياز لا تغدو مؤسسة الجميع، وإنما مؤسسة هؤلاء أو هؤلاء»، المصدر السابق.

ويقول: «إن العصبيات مهما كانت قداستها عند أصحابها، يجب أن تبقى في حدودها التي لا تطغى على عصبيات الآخرين من داخل المؤسسات المدنية التي تمارس وجودها الوظيفي في إطار جغرافي واحد. ولا يعني هذا انتقاصا من تلك القداسة، كما لا يعني تجميد فاعليتها في إطارها الخاص، وإنما يعني بكل بساطة أن الوجود المدني هو القادر على توفير الحماية لها، والحماية منها»، المصدر السابق.

ويقول: «لكن، أولوية الدين كمبدأ عقائدي تصوري لا تعني أنها متعارضة مع أولوية الوطن. وإذا كنت لا أرى أوطان الأرض جميعا توازي مبدأً واحدًا من مبادئي الاعتقادية، فإنني وهنا أرجو أن يفهم كلامي في سياقه هذا أرى أن الإنسان يستطيع أن يعيش بلا دين، ولكنه لا يستطيع أن يعيش بلا وطن. فالأولوية لكل منهما، إنما تكون من زاوية أبعاده الوظيفية. ولا تعارض في هذا، حيث الدين وهنا أقصد أي دين هو معنى الحياة أي مقصودها وغايتها لأتباعه، وحيث الوطن أي وطن هو الأداة لممارسة هذه الحياة»، المصدر السابق.

ويقول: «الوطن الآن، بما هو جغرافيا؛ قبل أن يكون دينا أو تاريخًا، هو إطار مؤسساتي عام، يحتوي بالضرورة مكونات من خارج الدين، ومن خارج التاريخ، ومن خارج القومية (القومية هنا بمفهومها العرقي، لا الوطني الذي رافق نشوء الدولة الحديثة في أوروبا)، ومن خارج اللغة أيضًا. التحول الحديث في مفهوم الوطن، من تاريخ أو دين أو مذهب أو عرق، إلى جغرافيا، جعل من الحتمي الاعتراف بآخر مغاير، آخر قد لا يتوافق مع بعضه البعض في شيء من هذه الانتماءات المتمايزة. وهو اعتراف

ليس موضوع اختيار، بل هو واقع متعين، لا يمكن إلغاؤه، وإن أمكن بالمكابرة إنكاره»، المصدر السابق.

ويقول: «الجماهير أيا كان توجهها تمارس (التفكير!) العاطفي، دونما قدرة في الغالب على تحديده في مسارات استبطانية، بحيث تقارب به ولو من بعيد التفكير العقلاني. لهذا، يسهل عليها أن تتهم هذا الطرح بأنه (علمنة) على حساب الدين، كما أنها وبمفارقة ! تستطيع أن تتهمه بأنه مغالاة في الأممية الدينية على حساب الوطن. ويستمر هذا، إذا كان الاتهام وليس الفهم هو المبرر الذاتي لقراءة مثل هذا الموضوع»، المصدر السابق.

ويقول: «ما لم تترسخ المؤسسات المدنية من حيث وجودها المدني، وما لم يترسخ الولاء لها، إلى درجة يتعذر فيها اختراقها من قبل تلك الانتماءات، فإن وجود الإنسان ذاته سيبقى وجودًا هشًا؛ نتيجة هشاشة المؤسسات التي تمنحه فاعلية وجوده، بحيث تجعله وجودًا ملموسا له وللآخرين»، المصدر السابق.

فهو فيما مضى يراوغ ويزعم أنه يحفظ للدين قدره، وأنه لا تعارض بين الدين والمواطنة والمجتمع المدني، وعندما حانت ساعة الحقيقة، وظهر التعارض الذي لا يستطيع إنكاره بين المبدأين المدني والديني، رأيناه ينحاز انحيازًا كاملًا للمدني، ويدعو إلى تحييد الديني والتضييق عليه، فرأينا «العقائد الدينية الأممية هي من جملة المتعاليات المثالية التي تتماشى مع الواقع ولكنها ليست شرطًا أوليًا لوجودها»، وبالمقابل «فالمؤسسات المدنية لا وجود لها إلا من خلال تمظهرها الفاعل والمجدي على نحوٍ مباشر ونفعي»، ويرى أنه يمكن أن تكون «المؤسسات المدنية أداة لتفعيل المبادئ والمشروطات الاعتقادية ذات البعد العملي إذا تم الوعي بطريقة تمدينها بحيث لا تكون في صدام مع حيادية المؤسسة المدنية»، ويرى أن هذه «الانتماءات قد تكون محدودة في مستواها الشعوري وقد لا تتعدى مستوى التضامن الاجتماعي وهي بهذا تبقى في حدود الفاعلية الإيجابية»، ولكنه يعترض على «أدلجة» هذه الانتماءات، وهو يحذّر من أن هذه «الانتماءات الدينية

والمذهبية والعشائرية والمناطقية والإثنية تسعى بطبيعتها كانتماء عصبي إلى اختراق مدنية المؤسسة المدنية»، ولهذا يجب أن تكون «المؤسسة المدنية صريحة في حيادها المدني»، وما لم تكن كذلك – في رأيه –، وما لم «تكن التربية المدنية قد وضعت لدى الأفراد حدودًا فاصلة بين تلك الانتماءات والانتماء المدني فإن حياد مدنية المؤسسة لن يصمد طويلًا أمام محاولات الاختراق»، ويعتقد أن هذه الولاءات الـ «ما قبل مدنية»، و«اللامدنية»، يمكن أن تكون بنيات أولية لتعزيز التضامن الاجتماعي ولتحفيز الأبعاد الإنسانية العامة ومن ثم تكون ذات اثر إيجابي في تنمية الولاء للمؤسسة المدنية»، و«باعتبارها الوسيط المباشر لممارسة الفاعلية»، فهو يدعو إلى استغلالها لمصلحة «المدني» فقط، «لأنها يمكن أن تكون نقيضًا للوجود المدني بما هي انتماءات غير مدنية»، ويرى أن خطر هذه الانتماءات على «الحياد المدني»، و«الانتماء المدني»، إنما هو في «أدلجتها»، الذي لا يمكن معه أن يكون هناك «تعايش سلمي» في المجتمع، وهو يعتقد أن هذه الانتماءات، وخاصةً «الديني» منها، لا بد أن يحمل بعدًا «أيديولوجيًا»، ولذلك فهو يحذر من توظيف هذه «الأدلجة» والله المستعان، وهو مع ذلك كله، يزعم أنه لا يقصد بهذا «رفع الانتماء المدني على الديني أو تهميشه بإزائه»، وهل هناك رِفع «للمدني» وتهميش «للديني» أكثر مما قال، وهل الأمور بمجرد الإدعاء؟، فهل إذا قال أنا لا أهمش الديني، ولا ارفع المدني عليه، وأنتم «مزايدون»، يصبح كلامه حقيقة؟، وهو يعترف بـ«التعارض» بين «الانتماء المدني» و«الانتماء العقائدي»، ولكن هذا التعارض موجود فقط!!، في البلدان التي «لم تستطع بعد تحرير العلاقة بين المشتركات الدينية والمذهبية من جهة وبين هذه العلاقة ومدنية المؤسسات من جهةٍ أخرى»، وهذا التحرير الذي لم تصل إليه بعض البلدان!!!، هو الذي يدعو إليه في هذه المقالات واستمدّه من أساتذته في الغرب، وهو يدعو «هذه الولاءات اللا مدنية»، أن «تتوارى في السياق المدني المؤسساتي»، حتى توفر لهذه المؤسسات «إمكانية الوجود المحايد»، ويصل في غلوه في تحييد «الديني»، إلى الدعوة إلى بقاء هذه «العصبيات المقدسة»، «مهما كانت قداستها عند أصحابها»، «في حدودها التي

لا تطغى على عصبيات الآخرين»، ويزعم أنه ليس في ذلك «انتقاصًا من تلك القداسة»، و«لا يعني تجميد فاعليتها في إطارها الخاص»، ولا أدري على من يضحك؟، وكيف يستغفل الأمة إلى هذه الدرجة وهذا المستوى؟، بل هو يدّعي أن «الوجود المدني هو القادر على توفير الحماية لها والحماية منها»، فهي خطرة ويجب أن يحمي المجتمع منها، وهي ضعيفة فيجب أن تحمى فكيف يكون ذلك؟، ومع أنه يدّعي أن «أولوية الدين كمبدأ عقائدي في تصوري لا تعني أنها متعارضة مع أولوية الوطن»، ويدّعي أن «أوطان الأرض جميعًا»، لا «توازي مبدءًا واحدًا من مبادئي الاعتقادية»، فإنه يرى «أن الإنسان يستطيع أن يعيش بدون دين !!!! ولكنه لا يستطيع أن يعيش بلا وطن»، وهي مقارنة تدل على تناقضه مع ادعائه السابق، وتدل على قدر الدين في نفسه مهما حاول إخفاء ذلك، ومن المعلوم أن كل البهائم تعيش بلا دين ومع ذلك تواصل حياتها، والكفار كذلك يعيشون ما كتبه الله لهم من الحياة بلا دين، ولكن شتّان بين حياةٍ وحياة، ليس فقط في العاقبة والمآل الأخروي، بل في العيش على ظهر هذه الأرض، ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾، ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ... ﴾، ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾، وهو يعرّف لنا الوطن بأنه «جغرافيا» قبل أن يكون «دينًا أو تاريخًا»، وهو في رأيه «إطار مؤسساتي عام يحتوي مكونات من خارج الدين ومن خارج التاريخ ومن خارج القومية... ومن خارج اللغة»، وتبعًا لهذا التعريف، و«التحول الحديث في مفهوم الوطن»، جعل من الحتمي «الاعتراف بآخر مغاير..» إلى آخر كلامه، ويعني هذا الكلام الخضوع لهذا «الآخر المغاير»، والنزول عند رغبته في إلغاء ديننا وتهميشه، وهو يتّهم «الجماهير»، بأنها تتهم هذا الطرح لمفهوم المواطنة والمجتمع المدني بـ«العلمنة»، ولا أدري هل أصحاب هذه التهمة هي «الجماهير العاطفية»، أم «التقليدية» و«التقليديون»، كما سبق وأن اتهمهم ويقصد بهم السلف والعلماء، مما يدل على أنه يتخبط حتى في معرفة خصمه، وهو أخيرًا يدعو إلى ترسيخ «المؤسسات المدنية من حيث وجودها المدني»، وإلا فإن «وجود الإنسان

ذاته سيبقى وجودًا هشًا»، والإنسان موجود قبل هذه المؤسسات وبعدها، ويعرف كيف يعيش ويدير أموره وفق شرع الله، والحياة ماضية بدون هذه «المؤسسات»، التي يجعلها سبب الوجود الحقيقي للإنسان، وكأن الإنسان لم يكن موجودًا قبلها حتى في فترات النبوة، وهذا واضح في كلامه هذا، وفي غيره، ولدى الكثير منهم.

ويعلق على تدخل «الإسلامويين»، في أزمة الخليج ١٩٩١م، ورفضهم تدخل القوى الأجنبية، بقوله: «ظهر للجميع - آنذاك - خطورة توظيف الديني على هذه الصورة وأنه إن تُرك له المجال فلن يقف عند حد، وكانت تفاصيل الاجتماعي التي بدأت تتهاوى بفعل العاصفة الصحوية [التي] التهمتها بتصنيفها منبهًا آخر على أن هيمنة المؤدلج طبيعة كامنة في الأيديولوجيا نفسها»، الرياض ٧/ ٤/ ٢٠٠٥م.

ويدعو في جريدة الرياض ١٠/ ٢/ ٢٠٠٥م، إلى عدم تدخل الديني بالسياسي لا في القول ولا في الفعل، ويؤكد على ذلك في الرياض ٧/ ٧/ ٢٠٠٥م.

ويقول في الرياض ٨/ ٩/ ٢٠٠٥م: «إن الخلاف الواقع بين أبناء الإسلام اليوم ليس خلافًا على تفعيل الإسلام كدين وإنما الخلاف على طريقة التوظيف التي ينتهجها كل فريق في تعاطيه مع هذه القضية الشائكة والتي هي محل اجتهاد، ومع أن هذا الخلاف ليس خلافًا على الثوابت الدينية، وإنما هو خلاف على الوسائل، - فضلًا عن كونه خلافًا فكريًا في جوهره يجب أن يبقى في دوائر الفكر بلا عنف ولا دعوة للعنف -، إلا أن الإقصاء الإرهابي الذي يقوم به المتطرفون من المتأسلمين يمتد إلى مداه الأبعد «التكفير» عند ممارسة هذا الخلاف، يحدث هذا مع أن ثوابت الشريعة (الثوابت التي يقررها النص الأول، لا النصوص الثانوية الاجتهادية) محل التزام المسلمين جميعًا - ولو نظريًا - واحترامهم».

وبصرف النظر عن سوء أدبه وقبح لغته، فإن الزعم بأن الخلاف بين المسلمين بلا استثناء لا يمس الثوابت، هي دعوى عريضة لا دليل عليها، بل إن الخلاف في كل

شيء وفي كل أساس، سواء كانت الانحرافات القديمة أو العلمانية المادية الحديثة، التي اعتنقها عدد ليس بالقليل من المسلمين - وهو ممن يدعو إليها صراحة -، فإنها تضرب أسس الدين وثوابته، ولا ينفعه استدراكه وتفريقه بين النص الأول والنصوص الثانوية، فهي شنشنة نعرفها من أخزم، وأخزم هنا هما أركون وهاشم، اللذان يرجع إليهما في كل مناسبة، ورأيهما معروف في النص الأولي: القرآن والسنة، وفي النصوص الثانوية: آراء العلماء واجتهاداتهم، فكيف يزعم أن المسلمين متفقون على الثوابت، وأنهم يحترمون هذه الثوابت؟، أليس ذلك دليلًا على ضياع الفارق العلمي الدقيق بين الثوابت وغيرها، وعلى الخيانة العلمية وإخفاء المواقف؟، وهذا هو المدخل الأساس للإرجائية وفصل القول عن العمل، والدين عن الحياة، بل والطريق المضمون للزندقة والإلحاد.

ثم انظر إلى سخريته بحكمٍ قضائيٍ بحرمان أحد الأشخاص من حضانة أبنائه، لأنه يمتلك طبق استقبال فضائي، وذلك عندما يقول: «الحكم» كما تشير الصحيفة إلى ذلك - صدر في إحدى محاكمنا ومن أحد قضاتنا أي أن المحكمة ليست في مغارات «تورا بورا» والقاضي لا يحمل الجنسية الطالبانية»، ويواصل سخريته قائلًا: «بما أن الأمر كذلك فلدي اقتراح مجنون لكنه قد يروق لبعضهم!. ملخص الاقتراح: بما أن أكثر من نصف المجتمع في منازلهم «دشوش» فهم غير مؤهلين لرعاية أبنائهم إذن ما الحل؟، ليس إلا حلاً واحدًا وهو أن نرسل أبناءنا - بحكم محكمة - إلى القبائل الطالبانية المطاردة في جبال أفغانستان ليتربوا - هناك - تربية صالحة دون أن تفسدهم «الدشوش» ولا يستثنى من ذلك إلا من يمتلك «دشًا» طالبانيًا والذي لا يستقبل إلا القنوات الطالبانية المعروفة. أنا لا أمزح فمثل هذا الحكم المذكور - إن صدق الخبر - يستند على مقولات لا تزال معلقة على جدران بعض مساجدنا دون رقيب. تأمل!، ما قلته هنا أقل بكثير مما يمكن أن يقال»، الرياض ١٤/ ٧/ ٢٠٠٥م، وهذه الاستهانة والاستخفاف بالمعاصي من أبرز علامات المرجئة، وبصرف النظر عن سقوط أسلوبه وحقارته، ولغته الهابطة التي هي



سمة من سمات كتاباته، فإن طالبان مهما اختلفنا معهم، أشرف بكثير ممن باع دينه ودنياه للعدو الكافر، مهما كانت دعاواه وتبريراته، أما الغمز والهمز واللمز بالقنوات الطالبانية، - وهي المجد وغيرها -، فهذا دليل حنقه وغيظه من وجود قنوات نظيفة بعيدة عن الانحدار الأخلاقي الشامل للقنوات الفضائية الأخرى إلا أقل القليل منها، ولا شك أن الاستهانة بالمعصية والضيق بالطاعة ووسائلها، علامة سيئة على أمور كثيرة، فعليه أن ينظر في أمره ووضعه، ويعيد مراجعة نفسه وإلا فسبيل من هلك.

ولعل من أبرزهم في الدعوة إلى العلمانية الصريحة وفصل الدين عن الدولة، بل وعن الحياة كلها، وحصر الدين في العلاقة الروحية بين الفرد وبين ربه أيًا كان دينه، هو عادل بن زيد الطريفي، فها هو يقول في الوطن ٢١/ ٥/ ٢٠٠٣م: «ليس هناك مفر من تقديم التنازلات، كل الأمم الضعيفة مجبرة على ذلك، ولكن الذكي منها يسعى لتحجيمها ويجعل منها نقطة البدء لا نقطة النهاية. وحدهم السفهاء والجهّال من ترتفع عقيرتهم بالصراخ والعويل ومن سيطالبونك بألا تتنكر للقيم والمعتقدات، وسيصمونك بالردة والنفاق إن لم تصنع. ولكن في هذه الحالة يجب أن لا تنسى أن القيم والمعتقدات ليست هي المظاهر الخادعة بل هي تلك التي تكمن في النفوس المؤمنة»، والنص معبر عن نفسه، يستبق كل نقد، ويهزأ بمن يحرص على القيم والمعتقدات، ويصف هؤلاء بالسفهاء والجهال، ثم يصرّح في النهاية بأن القيم والمعتقدات «الدين»، «تكمن» في النفوس المؤمنة»، وهذا هو عين الفكر الإرجائي والعلماني، الذي يجعل الإيمان مجرد التصديق، ويفصله عن العمل والحياة.

وهذا الإنسان قد جعل نفسه محاميًا للشيطان، فأرسل رسالة على لسان الرئيس الفرنسي شيراك، إلى الشيخ صالح الحصين، ردًا على رسالته إليه حول نزع حجاب المسلمات في فرنسا، ننقل منها هذا المقطع الذي يشرح فيه فلسفة العلمانية ويدعو إليها: «إن العلمانية كما نفهمها وكما نمارسها تمثل ما نطلق عليه «الموقف العلماني» والذي يتميز

بإحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به فيما يخص الدولة وفلكها السياسي، أو كما يرى الفيلسوف الكبير أوغست كونت بأنه ينبغي اعتبار المرحلة الثيولوجية أو اللاهوتية من الحياة البشرية بحكم الماضية والمتجاوزة - أي أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العَيش -. وبالتالي فالوحي أو الدين وكذلك واجباته وخصائصه ظاهرة أو معطىً اجتماعي مثله مثل أي معطىً اجتماعي آخر ليس شرطًا أساسيًا للعيش - باعتبار الحكم والسياسة - ولذلك نجد أن الأديان ينبغي أن لا تكون فارضة لمشروطيتها على العقد الاجتماعي، بل ينبغي أن يقوم الحكم والدستور على القوانين الإنسانية وليس على أي شيء آخر»، إيلاف العَلمانية الملحدة ٧/ ٢/ ٢٠٠٤م، والنص لا يحتاج إلى شرح، فهو يشرح نفسه، ولا عذر لكاتبه أنه على لسان رئيس فرنسا، فمن الذي جعلهِ شارحًا لرئيس فرنسا موافقًا على جرائمه؟، وهل رئيس فرنسا محتاج إلى نصرة مثله له؟.

ويؤكد أنه يؤمن بما سبق من الكلام - وإن كان على لسان رئيس فرنسا -، ما نشره في مواقع أخرى يدعو فيها إلى العلمانية الصريحة، فهو يقول في الرياض ١١/ ٤/ ٢٠٠٤م: «إن حاجة كثير من البشر للإيمان بالدين هي في إعطائهم معنىً روحيًا لحياتهم، ولكن بعد ذلك تصبح الأديان غير قادرة على التدخل في تحديد النظم الحياتية للبشر، إنها تفيد في قيادة أخلاق الناس وتوجيههم الوجهة الروحية المطمئنة، ولكنها تخرج عن دورها المطلوب إذا فرضت شروطها على مواضعات البشر السياسية والاقتصادية والاجتماعية»، فهل هناك ما هو أصرح من هذا في حصر الأديان ومنها الإسلام بالطبع في رأيه - بل لعله هو المقصود بذلك فهو سبب الإشكال في رأيهم الآن -، في جانب العلاقة بين الإنسان وبين ربه والطمأنينة الروحية.

وهو ينتقد المجتمعات الإسلامية القديمة بأنها «لاهوتية»، تسيطر فيها العقيدة على كل شيء، فيقول: «تعتبر المجتمعات الإسلامية القديمة مجتمعات «لاهوتية»

تشكل العقيدة الدينية الجزء الأساسي فيها، ولذلك فإن مناشط الحياة كلها الاجتماعية والاقتصادية تكون خاضعة لمطلق أعلى هو العقيدة الدينية، بل إن العقيدة تصبح وسيلة «الشرعية» لإحداث أي تغيير في البنى السياسية والاجتماعية السائدة أو الثورة عليها وحيث تنحصر الولاءات كلها في شروط العقيدة ونصوصها المؤسسة»، الرياض ١٨/ ٨/ ٢٠٠٥م.

ويقول في الوطن ١٧/ ٣/ ٢٠٠٤م: «لقد كانت بحوث «لوك» عن العقل الإنساني وكذلك الحكم المدني هو ما أوصله إلى تأييد علمنة المجتمع، - أي تسامح غير قائم فقط على سند ديني -، التسامح ينبغي أن يكون بشريًا وغير مرتبط بالعفو المنقوص الذي تمنحه الأديان. ولهذا يقول لوك: «لا يعقل أن تكون السعادة الأبدية أو العقاب الأبدي راجعين إلى صدفة الميلاد». وفي سبيل تقرير فصل الدين عن الدولة يقول: «ليس من المعقول أن يكل الناس للحاكم المدني سلطة أن يختار لهم الطريق إلى النجاة، إنها مسألة خطيرة لا يمكن التسليم بها، كل الآراء والأفعال التي في ذاتها لا تتعلق بالحكومة أو المجتمع مطلقًا وهي الآراء النظرية المحضة وعبادة الله، إنها أمور كلها بين الله وبيني أنا».

وهو يؤكد ذلك في نفس المصدر، فيقول: «ولكن في البلدان التي لم يقدّر لها أن تحدث إصلاحًا دينيًا يخرجها من موقفها الأرثوذكسي - السلفي فإنها ما زالت تقيس كل شيء بالمعيار الديني. فأن تحب أو تكره أو تحكم على الناس أو تقوِّم أمور السياسة وشئون الدنيا فذلك كله مرتبط بالدين أو بمذهبك الديني، لا فرق بين الأديان في ذلك، فلو تُركت الأمور لمفسري النصوص الدينية فإن الحياة كلها تغدو مسرحًا للاحتراب الديني أو الطائفي...».

ويقول في الوطن ١٢/ ١١/ ٢٠٠٣: «نتأمل اليوم الصورة التي كان ينظر بها إلى هذا البلد حول العالم بوصفه بلدًا مسالمًا. اليوم يتصدر بعض أفراده قوائم أخطر المطلوبين في

لائحة الإرهاب، وتذيع نشرات التلفزة العالمية البث المباشر للعمليات الإرهابية التي تجري على أرضه. هل كان هذا بسبب ذنوبنا حسب ما يخبرنا رجال الدين؟، نعم، ولكن الذنب هذه المرة هو التطرف الديني والغلو المتضخم في ثقافة المجتمع. الذنب هو في القبول بصبغ الحياة الاجتماعية كلها بصبغة الأيدولوجية الإسلامية، والإصرار على إقحام الدين في شؤون الدنيا لإعاقة الحداثة، تلك هي الذنوب الحقيقية التي تشاهد على أرض الواقع وليست تلك التي تختفي خلف حجب العالم الماورائي»، وكلامه هذا نموذج للانتهازية واستغلال الفرص لتمرير هذه الآراء، أما الإدعاء وقلب الحقائق في هذا الكلام فحدث ولا حرج.

ويقول في الوطن ١٧/ ٣/ ٢٠٠٥م: «تقوم «التعددية المُجازة» داخل النظام العلماني على ثلاثة أسس:

١- **الحقوق**: وتعني إعطاء كل الأديان والطوائف - التي لا تؤمن أو تؤيد العنف رمزيًا كان أم ماديًا - حقها الديني في ممارسة شعائرها وطقوسها الدينية، طبعًا هذه الممارسة التي لا تتدخل بها الدولة العلمانية يجب أن تبقى خارج مؤسسات الدولة كأن تمارس في دور العبادة - الجامع أو الكنيسة -.

٢- **المسئوليات**: تجاه القانون والعرف الاجتماعي فلا يمكن تصور أن يعفى دين أو طائفة من قانون تصدره حكومة - مثل قانون حظر الحجاب في مؤسسات الحكومة الفرنسية - فقط لأن هؤلاء يعتقدون أنه من أصول دينهم.

٣- **الاحترام**: وذلك يعني احترام جميع الآراء والممارسات ما دام أنها تدخل ضمن ما يجيزه الدستور عبر العقد الاجتماعي. فعدم السماح بأن تكون مؤسسات الدولة مسرحًا للتنافس الديني والعقائدي لا يعني التقليل من شأن العقائد والأديان، بل ذلك من شأنه الوقاية من استغلالها لأغراض سياسية تضر في النهاية بالدستور والحرية التي يكفلها. هل يعني هذا الإقلال من شأن الدين؟ لا بالطبع، المطلوب حسب رأي «لوك»

هو التفريق بين الديني والدنيوي لضمان الوصول إلى التسامح الحقيقي. ولذلك وافته المنية متصوفًا جالسًا يستمع لمن يتلو له المزامير بسكينة الخاشع»، ولا يعنينا كيف مات «لوك» كما يعنيه هو، إنما الذي يجب الانتباه إليه، هو هذه العلمانية الصريحة التي تدعو لحصر الدين في أماكن العبادة، وإزاحته عن مجالات الحياة كلها، والادعاء العريض بأن هذه الإزاحة لا تقلل من شأن الدين، بل تحميه من الاستغلال كما يزعم، وقد ردد الكثير منهم هذا الزعم: تنزيه الدين وحفظه بإبعاده عن الحياة تمامًا، ولا ننسى الإشارة إلى مناصرته لفرنسا في حربها على الحجاب وقد مر معنى هذا قبل ذلك، وفي ذلك ما فيه من حرب الدين ومناصرة الكافر، حتى في ما يزعمه هو و أحبابه من دعوى الحرية الشخصية.

وانظر إلى ادعائه باستحالة تطبيق الإسلام، في جريدة الوطن ٢٤/ ١٢/ ٢٠٠٣م: «ما يعانيه الفقه السياسي اليوم في العالم الإسلامي هو أنه على الرغم من استيراد أسماء مصطلحاته إلا أنه أعاد الأفكار القديمة ذاتها وربطها بهذه المصطلحات فأحدث شرخًا في العقل السياسي. الإضافات الإسلاموية على هذا الخلل ليست بالقليلة، بل قل إن الطوبى الهائلة التي تغلف مفهوم الإسلاميين للسياسة تجعل الدولة الدينية بالنسبة لهم معلقة في الفضاء لا يكسر جمودها إلا قدوم المهدي أو ارتداد موجة التكنولوجيا والصناعة بحيث يعود العصر ملائمًا لمثل هذا النظام الذي لا يتوافق إلا مع العزلة كما في تاريخ العصور الوسطى، فالعالم فسطاطان: دار حرب ودار إسلام»، وهذا كذب وادعاء، فتصور المسلمين للدولة «الدينية» كما يسميها، لا علاقة له بانتظار المهدي، ولا بارتداد موجة التكنولوجيا، بل هو تصور واقعي قائم على أصول واضحة ومعروفة، وإن كانت غائبة أو مغيبة، لأسباب لا تخفى على أحد.

وفي مقالة له مطولة في الوطن١٠/ ١٢/ ٢٠٠٣م، يقارن بين الأحزاب الإسلامية والأحزاب المسيحية الغربية، ويفضل الثانية، فيقول: «ولكن بصورة مختصرة جدًا يمكننا

إقامة بعض الفروق والتمييزات: - الحزب الديني - الحزب السياسي ذو التوجهات الدينية: هذا فرق أساسي وواضح فالأحزاب السياسية في أوربا التي تتميز بمسميات دينية هي في الحقيقة:

١- أحزاب سياسية.

٢- علمانية في المقام الأول.

٣- تؤمن بالديمقراطية والتعددية السياسية.

٤- ويميزها استيحاؤها للمثل الأخلاقية الدينية.

٥- هي لا تسعى لإرغام الناس على كتبها المقدسة ولا تجبرهم على التردد على الكنائس أو حتى تطبيق الوصايا العشر لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بل تعد الدين أمرًا شخصيًا بين العبد وربه.

٦- كما تجرد المؤسسات الدينية من سلطتها ووصايتها الدينية».

أما الأحزاب السياسية «الإسلاموية» كما يزعم، فهي كما يقول: «في حال الحزب الديني فإن الأرثوذكسية الدينية لتفسير النصوص تلزم أتباع الحزب بتبني أيديولوجيا دينية مضادة للآخر أيًا كان نوعه داخليًا أو خارجيًا. والمشكلة في هذا النوع من التحزب الديني المسيس الداعي لإقامة ثيوقراطية دينية هي أنها متذبذبة ومتنافرة بشكل جذري حيال النص الديني المؤسس لها...، طبعًا بإمكاننا الحصول على نماذج وافرة في الحال العربية الإسلامية بداية من طالبان النموذج المشتهى لـ - «السلفية الدينية» ووصولًا إلى جبهة الإنقاذ وفروعها «السلفية الجهادية» المنشقة عنها - التي أحالت الأرض إلى حمام دم زلق، فقط لأن الإسلاميين حُرموا من مقعد الحكومة. وهناك نماذج أقل تطرفًا ولكن من الصعب أن تطلق عليها معتدلة مادامت لا تقبل بأن تكون حزبًا ذا توجهات إسلامية

غير محتكر للشعار الديني بل تريد تحزباً دينيًا طائفيًا. والأمثلة والشواهد من دول عربية وإسلامية لا تحتاج إلى تعداد...»، المصدر السابق.

ويطيل الكلام بالمقارنة بين الأحزاب الدينية الغربية، والأحزاب «الإسلاموية» بطريقة ظالمة، ثم يقول: «إن نماذج مثل تركيا وإندونيسيا يمكن الاستشهاد بها على الرغم من تأثيرات المد السلفي على هذين البلدين المتأخرة والخطيرة في الوقت ذاته، لأنها عبارة عن أحزاب سياسية ذات توجه ديني أي أنها إسلامية علمانية في الوقت ذاته، جبهة العلماء في اندونيسيا وحزب أردوجان «المنشق عن الرفاه الإسلاموي» الذي كرر عدة مرات أهمية علمانية تركيا ليسا حزبين دينيين إذا ما قارناهما بتصور الإسلام السياسي السائد»، المصدر السابق، ثم يختم المقال بقوله: «إن النموذج المنتظر في بلدان تسكنها الغالبية المسلمة هو قيام مشاركة إسلامية تستلهم مبادئ الدين الإسلامي الأخلاقية في وضع براجها السياسية والشعبية لا التحزب الديني الذي يستغل الدين لأغراضه السياسية أيًا كانت أهدافها، بذلك وحده تؤمن المجتمعات بالتعددية وتتمثل المدنية الحديثة في سياساتها وحكوماتها»، وكل ما سبق يؤكد ما قاله في مقالاته الأخرى: دعوة لإبعاد الدين والاكتفاء بالإرشاد الروحي والأخلاقي للدين، ولا نقول له وأمثاله إلا: تلك إذًا قسمة ضيزى، ولعل تحذيره من خطورة «المد السلفي» في تركيا وإندونيسيا، يدل على دخيلة نفسه، وكرهه للدين، وتحيزه للنهج الغربي.

واسمعه يحرض على التيار الإسلامي، وعلى الدين كله في السعودية، وفي جريدة الوطن السعودية، ١٢/ ١١/ ٢٠٠٣م، فيقول: «الحالة الدينية في السعودية تحتاج إلى إعادة النظر على جميع المستويات لتحديد الموقف الذي سيسلكه البلد في إطار علاقته مع العالم. إن دعوى الاعتدال الديني غير واضحة اليوم على مستوى المفهوم أو مرئية على مستوى الممارسة، فكيف نستطيع التفريق بين الإسلامي المعتدل والإسلامي المتشدد؟، الآليات غير واضحة هي كذلك لاسيما أن التشدد يأخذ أشكالًا مستترة في غالب الأحيان. نعم

نحن نعلم أن الغالبية ترفض العنف والإرهاب، ولكن يجب على هذه الغالبية - وبالذات غالبية التيار الديني - أن تعي أن رفض الإرهاب يجب أن يصاحبه تغيير للطريقة التي يتم التعامل بها مع الأفكار أو الطوائف أو الأديان بوصفها كافرة أو مبتدعة أو علمانية. ليست هناك مساحة لمثل هذه الأوصاف في مجتمع مدنيّ متسامح وإيجابي يسعى للتعاون مع دول العالم»، وهذا كلام واضح، بوجوب تغيير طريقتنا في التعامل مع الأفكار والطوائف والأديان، «بوصفها كافرة أو مبتدعة أو علمانية»، فليس هناك مكان، و«مساحة لمثل هذه الأوصاف في مجتمع مدني متسامح وإيجابي يسعى للتعاون مع دول العالم».

ويقول في الشرق ١١/ ٤/ ٢٠٠٤م: «ولكن إذا كنا نقول بأن الأديان هي مصدر حيوية الحضارات فهذا لا يعني أنها ليست مصدر شقائها أيضًا، فالحروب الدينية التي خاضتها الديانات في تاريخ العالم وحتى اليوم كثيرة وضحاياها هم الأبرياء في الغالب، كما أن الأديان لم تكن في خطوطها العريضة مؤثرًا في خلق الرقي الحضاري المتمثل في أنماط الحكم وروائع الفن بقدر ما كانت عائقًا مستمرًا أمام العلوم والفنون الإنسانية. إن شعوب اندونيسيا على سبيل المثال طالما تبنت الهندوسية والبوذية كانت قادرة على إبداع حضارة عظيمة تمثلها روائع أطلال «بوروبدور» ولكن الشعوب نفسها لم يتح لها أن تنتج أي شيء يقارن بإنجازاتها الماضية عندما اعتنقت الإسلام. هل يعني ذلك أن بعض الأديان أقدر من بعضها على خلق روح إبداعية في نفوس معتنقيها؟، لا أظن ذلك صحيحًا»، ولا تعليق فالكلام معبر عن نفسه، ونفيه الأخير أقرب للهزل، لأن محور كلامه يثبت ما نفاه في الفرق بين الأديان في بناء الحضارة، وتأمل مقارنته بين الإسلام والبوذية والهندوسية في إندونيسيا.

أما يوسف أبا الخيل، فإنه يدعو للإرجائية صراحة في مقال طويل، وهذا «قطعٌ منه: «ولذا فقد كان لحركات التنوير النشطة رأي آخر على طريق بلورة صيغة أخرى للإيمان أكثر انفتاحًا، ساعد على ذلك كون معظم أولئك التنويريين الأوائل يعيشون في



مناطق المسلمين الجدد الذين دخلوا في الإسلام دخولًا سياسيًا، والذين كانوا لا يعرفون كيف يؤدون الفرائض نسبة لجهلهم باللغة العربية وكذلك إتيانهم ربما بأقوال ومعتقدات مخالفة للعقيدة الإسلامية نسبة لأنهم حديثو عهد بديانات أخرى مثل المانوية والزرادشتية والهرمسية وغيرها، وكان هدف الصيغة الجديدة التي بلورها أولئك الرواد التوسيع من دائرة الإيمان لتركز بصفة أكبر على ترك المخالف الذي لا يرتكب «ما يفرض عليه حقًا للجماعة» لله رب العالمين يحكم عليه بما يشاء يوم القيامة، فقالوا بأن الإيمان «مجموعة خصال إذا اجتمعت صار صاحبها بها مؤمنًا»، وهذه الخصال ليست شيئًا أكثر من المعرفة بالله تعالى والخضوع له والإقرار بما جاء به القرآن والسنة والخضوع لهما مع «رجاء» المغفرة لمن قصر بالعبادات أو أتى بأقوال أو أفعال ربما تخالف مضمون ما يترتب على إيمانه، وهو وإن كان موقفًا مدانًا من بعض اتجاهات الفكر الإسلامي، إلا أنه في مضمونه يتفق مع الأصل الذي جاء به كل من القرآن والسنة تجاه تحديد مسمى الإيمان والإسلام، وكذلك تحديد النظرة للمخالف»، الرياض ٨/ ١٠/ ٢٠٠٦م، ولاشك أنه يكذب في عرضه لمفهوم الإرجاء، ومحاولة ربطه بالكتاب والسنة، فمفهومه أخطر بكثير مما زعمه، فهو هنا يربطه بالرجاء وليس بالإرجاء - أي التأخير -، بصرف النظر عن مفهوم التأخير لدى هذه الطوائف، ومن المهم التذكير بتناقضه في تفسير نشأة الإرجاء، فهو هنا يرى أن نشأة الإرجاء كانت بسبب أن هؤلاء «التنويريين»، كانوا في مناطق الأعاجم والجهلة الداخلين في الإسلام حديثًا «الذين كانوا لا يعرفون كيف يؤدون الفرائض»، فقام أولئك «الرواد التنويريون بتوسيع دائرة الإيمان»، وقد مر معنا أنه يرى أن الإرجاء رد فعل للجبر الأموي - حسب زعمه -، وعليه أن يحدد هدفه ويقرر أي الأمرين هو السبب؟، وسنراه بعد قليل يسمي هؤلاء «التنويريين»، «مميعين للإسلام»، فبأي الرأيين نأخذ؟، ولا ننسى هنا إشارته إلى المرجئة بـ«التنويريين»، وقد رأينا قبل ذلك رأيه في «تنويرية» المعتزلة، فكل مخالف لأهل السنة فهو في رأيه «تنويري»، ولا أستبعد أن يسمي الخوارج «تنويريين» في يوم من الأيام، أما إدانة بعض !!!! اتجاهات الفكر الإسلامي للمرجئة حسب زعمه فهو

تزوير للحقائق، فإن إدانة الإرجاء بكافة فرقه حتى مرجئة الفقهاء، هو إجماع من أهل السنة بلا استثناء، ولم ينازع في ذلك أحد منهم ولكنه الكذب، وانظر كيف أصبح الإيمان مطاطًا، يستطيع أي مدعٍ «التوسيع» منه، حسب الرغبة والأحوال المتغيرة.

ويروج لمفهوم الليبرالية، ويرى أنها مجرد وسيلة من الوسائل الجائز استخدامها، مثلها مثل أية وسيلة مادية يجوز للمسلم استخدامها، فها هو يقول: «إن أصل الإشكال في هذا الأمر آتٍ من الخلط بين الوسائل والغايات وبالتالي محاكمة من ينادون بتطبيق وسائل ضرورية لتحقيق مراد الإسلام في تأسيس العلاقات الاجتماعية على أنهم يتبنون عقيدة أخرى مخالفة لما جاء به الإسلام، ولذلك استغرب عندما يتم تصنيف مجموعة من الكتاب والمهتمين بالشأن الثقافي بأن أحدهم ليبرالي والآخر إسلامي، وكأن الليبرالية في خصومة مع الإسلام أو كأنها عقيدة موازية للعقيدة الإسلامية متنافرة معها، وهو ناتج في الأساس من خلط فاضح بين الوسائل والغايات انبنى عليه وعلى غياب الليبرالية تبعًا لذلك عن مجتمعنا العربي والإسلامي نتائج كارثية...»، الرياض ٧/ ٨/ ٢٠٠٥م، والسؤال هو: هل غابت الليبرالية عن مجتمعاتنا العربية والإسلامية؟.

ويقول في نفس المصدر: «مما يؤكد مرة أخرى ما سبق أن زعمته سابقًا من ضرورة لَبرلة المجتمعات العربية أولًا قبل أية محاولات لدمقرطتها أو حتى محاولات فرض أنماط من التسامح على جماهيرها..».

ويؤكد في نفس المصدر، أن «الليبرالية كمفهوم حداثي مثله مثل باقي مفاهيم الحداثة الأخرى لا يشكل عقيدة أو ديانة، فهو في الأساس يبتغي مقصدًا وغاية محددة قوامها التعامل مع الآخر وفق حرية الضمير التي أرساها الإسلام بنص القرآن الكريم ممثلًا في قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، وبالتالي فهذا المفهوم يندرج تحت سلم الوسائل التي ليست ثابتة بطبيعتها باعتبارها خاضعة للظرف الزماني والمكاني...، على

أنه لو جاد الزمان والفكر الإنساني بوسيلة أخرى أو بمفهوم آخر أكثر قدرة على تحقيق مقاصدية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ فلا يوجد ما يمنع من الأخذ بها وترك ما سبقها».

ويقارن في نفس المصدر بين الليبرالية وبين وسيلة الحج والعمرة، فبأية وسيلة حججت فلا مانع مع تطور الوسائل من الأقدام إلى الدواب إلى السيارات إلى السفن إلى الطائرات وإلى غيرها، والليبرالية كذلك في رأيه مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية، ويؤكد هذا المعنى في مقالةٍ كاملة في جريدة الرياض ٢٤/ ٦/ ٢٠٠٧م، ويطيل الكلام حول اتفاق الليبرالية مع الإسلام تمامًا، ثم يقول: «الليبرالية مفهوم إنساني يعبر عن «وسيلة متغيرة» لتحقيق غاية ثابتة هي ضمان حرية الفرد والتطلع من ثم إلى إقامة نظام متكامل من العدل الاجتماعي الشامل، وهو مفهوم أو وسيلة من إبداعات العقل البشري المتطلع دومًا إلى تحقيق غاية عمارة الأرض كغاية كبرى جاءت على رأس ما نزلت من أجله الديانات السماوية، والإسلام على رأس سنامها، بالتالي فهذا المفهوم وفقًا لظروف نشأته وطبيعة دوره المنتظر منه كوسيلة متغيرة لاستشراف غاية ثابتة، لا يقبل الأسلمة حتما، إذ ما يكاد أن «يُحشر» داخل هذه الأسلمة المدعاة حتى يفقد دوره الإنساني، ويتحول من ثم إما إلى غاية، وهذا أمر غير ممكن، نسبة لكمال الغايات في الإسلام وإقفال الباب دون تعديلها - زيادة أو نقصانًا - اتفاقًا مع قوله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ ﴾، وإما إلى أيديولوجية تتوسل قهر الإنسان وارتهانه لمصلحة كهنوتية جاء الإسلام لمحوها من الوجود إنقاذًا لفردية الإنسان».

ولا ينسى أن يتحفنا في نهاية المقالة بقصة الفلاح النجدي مع ابنه في إحدى المدن، وتحذيره له من أكل الفول وهو قد أكله قبل قليل، للتدليل على أن المسلمين يذمون الليبرالية وهم لا يعلمون حقيقتها، ولا أرى أن هناك أوضح من هذا الكلام الدال على خيانة الأمانة العلمية، والتدليس على الأمة وترويج الباطل لديها، ضاربًا عرض الحائط بالأمانة الدينية والأمانة العلمية التي يزعم أنه يدعو إليها، وإلا فهل هناك أوضح من

الفرق الهائل بين الليبرالية ذات المفهوم العلماني الصريح، وبين الإسلام الرباني الشامل المسيطر؟، فالقول بأن الليبرالية مجرد وسيلة وليست عقيدة هو خلاف للواقع والنشأة، وخلاف رأي أهلها فيها، فلماذا المغالطة وغش الأمة وتحسين الباطل لها؟، ولا ننسى أنه في مقاله هذا، يرى استحالة «أسلمة» الليبرالية نظرًا لطبيعة نشأتها، فمن فمه ندينه.

ويحاول أن يعالج قضية الفصل بين الدين والدولة، محتارًا بين أخذها كنتاج أجنبي، أو محاولة البحث عن أي دليل شرعي أو تاريخي يؤيد هذا الفصل، أو ما يسميه «تبيئة مفهوم الفصل بين الدين والدولة»، وذلك من خلال عرض نشأة هذه الفكرة في التاريخ الأوربي، فيقول في الرياض ٢٢/ ١٢/ ٢٠٠٤م: «أما الجابري فيستشهد لرؤيته بضرورة الربط بين الحداثة العربية وأصولها التراثية بما قام به الفلاسفة الأوربيون من محاولات لإيجاد مكون تراثي لأية مفردة نذروا أنفسهم لصياغتها في الوجدان الجمعي الأوربي، من ذلك مثلًا ما قام به أولئك الفلاسفة من جهد لإيجاد مقوم جذري تراثي لتبرير تمييز ومن ثَمَّ فصل الزمني عن الروحي...»، ثم يذكر دور من سماه «القديس توما الإكويني ١٢٢٥- ١٢٧٤م» في ذلك، ثم يقول: «هكذا إذًا وضع القديس توما الإكويني أولى بذور فصل السلطة السياسية لتكون زمنية خاصة، أو بتعبير آخر وضع أولى خطوات دنيوية السياسة، ولكن من خلال استنباتها تراثيًا بربطها بالنظرية الأرسطوطاليسية التي تنظر إلى الطبيعة بقوانينها ونظمها بوصفها سببًا ثانيًا [بزعمه أن السبب الأول هو الله]، وبنفس الوقت إلباسها لبوسًا دينيًا من خلال استشعار إلهية السلطة بوصفها المجرد».

ويواصل عرض القضية في الرياض ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م، فيقول: «نفس الاتجاه نجده عند الفلاسفة الأوربيين الوضعيين الذين جاءوا بعد الإكويني، والذين ساروا نحو تبيئة هذه المهمة الأصعب التي واجهها عصر التنوير الأوربي وقبله عصر النهضة تبيئة دينية خاصة، من خلال معطيات التراث المسيحي مباشرة باعتبار أن تحرير السلطة السياسية من ربقة الكنيسة البابوية وتفردها بزمام الأمور الدنيوية، ما كان ليلقى صدى

لو لم يتم زرع الفكرة داخل الوعي الأوربي من خلال قالب تراثي ديني...، ولأجل ذلك فقد استخدم هؤلاء الفلاسفة الأوربيون نصًا منسوبًا للسيد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ قاله أثناء حواره مع جمع من اليهود الفريسيين جاءوا يسألونه عن مدى جواز دفع الجزية للقيصر الروماني...، فعندئذٍ قال لهم «إذًا ردوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وفي ذلك يقول إيرنست رينان ١٨٢٣-١٨٢٩م [١٨٨٩م]، في كتابه حياة المسيح ما معناه إن كلمة ردوا ما لقيصر لقيصر كلمة عميقة قررت مستقبل المسيحية إنها ذات سمو مكتمل وعدالة رائعة، لقد أسست فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ووضعت أساس الليبرالية الحقيقية والحضارة الحقيقية»، وهذا يعني - حسب رأي الجابري - أن الليبرالية وهي عماد الحضارة الغربية وركنها الركين ما كانت لتتم وتستعاد على مستوى الوعي الأوربي، لو لم يتم استزراعها في الأرض التراثية المسيحية من خلال الرجوع لذلك النص المنسوب للسيد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ لتدشين فكرتها».

ويؤكد على ذلك في الرياض ٢١/ ٢/ ٢٠٠٦م، ويطيل الكلام في ذلك، ثم يختم مقاله بقوله الواضح الحاسم في فصل الدين عن الدولة، ونسبة ذلك إلى الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تحت دعوى: أنتم أعلم بشؤون دنياكم، فيقول: «ويبقى القول بأنه لا خيار في مجال السياسة الإسلامية إلا استخدام المنطق الذي أعلنه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في وجه مؤسلمي السياسة عندما أعلنها مدوية بقوله: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، وهو منطق مدني على أية حال لا يرتجى قميص عثمان من جهة كما لا يستدعي حضور المهدي من جهة أخرى».

ويؤكد على ذلك مرة أخرى، في الرياض ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٥م، معتمدًا على كلام ابن المقفع مثنيًا عليه، كعادته مع كل من يوافق هواه، مكررًا للمرة - ربما - المائة حديث «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فيقول: «إذًا أمر الدين يُرجع فيه إلى ما شرعه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو كما رأينا يتحقق عمليًا - وفقًا لنظرية ابن المقفع - في أمر الفرائض والحدود وجميع

العبادات التي يجعلها العبد جسرًا لعلاقته مع خالقه عَزَّوَجَلَّ، أما ما كان من أمر الدنيا، أو من الشأن المدني كما في اللغة المعاصرة فيُرجع فيه إلى المصلحة الراجحة التي يقررها الإمام، أو الحكومة التي تنطلق في تأطيرها وتكييفها بما يتفق والصالح العام الذي يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان، وليس من العقل ولا من الشرع أن يترك أمر تقريره لآحاد الناس أو جمعهم اتكاءً على تقرير ما إذا كان فيه ثمة مخالفة أم لا، فالتشريع النظامي أو القانوني له من قبل الدولة معناه اكتسابه صفة الإلزام بطاعته والالتزام بمحدداته»، ولا يعنينا هنا عرض جهد الفلاسفة الأوربيين، بدءًا بالإكويني ومن جاء بعده، في «تبيئة» مفهوم الفصل بين الديني والزمني، وكيف تم ذلك، لولا أنه هو والجابري، يريدون تطبيق نفس الفكرة «التبيئة»، على الوضع الإسلامي لقبول أفكار عصر التنوير الأوربي كما يقولون، فهو يستعرض هذا التاريخ ليصل إلى تطبيق ذلك كما يزعم في الإصلاح الإسلامي، فهو يقول في الرياض ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م: «هل بإمكاننا التعامل مع منجزات الحداثة الغربية فيما يتصل بتجديد الوعي العربي أو لنقل فيما يتصل بعملية الإصلاح عمومًا مباشرة بدون إدخالها في المحيط المعرفي للتراث العربي عمومًا؟، بمعنى هل يمكن إصلاح مؤسسات المجتمع عمومًا باستخدام الأدوات المعرفية والآليات التي توفرت للتجربة الأوربية في محضنها وضمن محيطها الجغرافي وداخل مسيرتها التاريخية، التي أنتجت تلك الآليات الثقافية التي أخذت على عاتقها مهمة توفير الوقود اللازم لإذكاء الجدلية الصراعية بين قديم وجديد الوضع الأوربي، الذي كان قائمًا آنذاك عندما اجتاحتها عاصفة فلسفة التنوير بحيث وفر جدلًا استمر داخل مكونات الثقافة الأوربية للبحث عن جذور تراثية - دينية بالذات - لتلك المفاهيم الحداثية، بحيث حازت في النهاية على قبول الذهنية الشعبوية الأوربية بعد أن تم تبيئتها داخل الوعي الأوربي باعتبارها كانت جزءًا من تراثه، الأمر لم يتحقق أو ربما لا يوجد له مثيل في التجربة الإسلامية؟، أم أن الأمر يستلزم والحالة هكذا الإحاطة بمعطيات التراث الإسلامي

نفسه - نصًا وتجربة تاريخية -، للبحث عن أية ممارسات أو أفكار أو نصوص تؤسس لأية تجربة إصلاحية حداثية إسلامية، لإيجاد مكون جذري لها، ومن ثم على ضوئها يجري تبيئة المفاهيم الحداثية الأوربية وخاصة مفاهيم عصر التنوير - الذي شكل فصلًا تاريخيًا بين ما قبل وما بعد في التاريخ الأوربي الحديث - في التجربة الإصلاحية الإسلامية باعتبارها - أي المفاهيم الحداثية الأوربية - أدوات مساعدة للإصلاح الإسلامي، - أرمز هنا لواقع المسلمين أنفسهم - ضمن أدوات أخرى مشابهة مستوحاة من داخل التراث الإسلامي؟، كلا الرأيين كان لهما حضورهما في اهتمامات المثقفين العرب»، ما هو الرأي الذي وصل إليه حول هذا الأمر؟، إنه يستشهد بالمثقفين العرب !!! محمد عابد الجابري المغربي والصادق النيهوم الليبي، وكلاهما من أبعد الكتاب عن الإسلام، بل هما من أنصار التغريب والزندقة، ولكنه يستشهد بهما، وهما كما نقل في الرياض ٢٢/ ١٢/ ٢٠٠٤م، يتفقان على ضرورة «التبيئة»، وإن كان الجابري يرى سهولة وجود شواهد تاريخية ونصوص تساعد على ذلك، إلا أن الصادق النيهوم يرى أن الأمر يحتاج إلى «حفر أركيولوجي وفيلولوجي نحو البحث في عصب وصفحات التراث عما يملأ الفراغ الوجداني العربي من نتاج الإرث الأصلي لإنتاج مفردات حداثية تحاكي ما أنتجه الغرب اعتمادًا على ظروفهم وتراثهم...».

وأعاد الدعوة إلى تبيئة مفاهيم التنوير والليبرالية، في الرياض ٢٦/ ٩/ ٢٠٠٦م، وزعم أن في الإسلام قيمًا ليبرالية، وضرب الأمثلة على ذلك، بالمعتزلة والفلاسفة وأصحاب مدرسة الرأي الفقهية، في جهلٍ مطبق يدل على مبلغه من العلم، وهكذا بدلًا من البحث في أصول الإسلام والدين الإسلامي عن أساليب الإصلاح، والعودة بالأمة إلى قوتها الروحية والمعنوية والسياسية والمادية، فإنه وأساتذته اللئام يبحثون عن خداع الأمة، وتمرير الأفكار الحداثية الغربية المنبتة عن دين الأمة وجذورها، ويبدو أن هذه هي مهمة المثقف !!!! لديه ولديهم، وهو هنا يوافق أركون وهاشم، في التأكيد على

دور المعتزلة والفلاسفة، في «الأنسنة والتنوير»، ولا ننسى الإشارة إلى سيطرة هاجس الغرب والتنوير الغربي عليه، مما يؤكد ويوضح أسباب الضلال والانحراف لدى هؤلاء، فالقدوة هو الغرب في تاريخه وصراعاته الداخلية والمثال هو الغرب، وصدق رسول الله ﷺ: «لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه».

وهو في الرياض ٢٣ / ٦ / ٢٠٠٥م، يدعو إلى الحداثة بكل مجالاتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، خالطًا بين الأنظمة المادية التنظيمية الحيادية في قضايا الفكر والدين، وبين الفكر والثقافة والمعرفة التي لها وضع آخر مختلف، زاعمًا أن «كل تلك الأفرع من الحداثة تتفق وروح الإسلام، من منطلق أن الناس أعرف بشئون دنياهم وأقدر على التعامل مع ما ييسر لهم مصالحهم في حياتهم الدنيوية مادامت الوسائل المتبعة لتأمين تلك المصالح لا تتعارض مع قطعيات الشريعة»، ولا ينفعه استدراكه الأخير، لأنه يقول في الرياض ٢٨/ ٦/ ٢٠٠٥م: «فعلوم الدين المقطوع بها ثبوتًا ودلالة ثابتة وغير قابلة للتغيير أو التغير إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»، ومن المعروف البديهي أن الثابت على هذا الميزان قليل، لأنه وإن ثبت نقلًا دخلت عليه الدلالة الظنية فأخرجته من المقطوع به دلالة - على رأيهم -، فلا يتبقى إلا القليل، وهذا الرأي خلاف رأي أهل السنة والجماعة، في وجوب العمل بكل نص ثبت وصوله إلينا، ولو كان ظني الثبوت ظني الدلالة أو أحدهما.

ويؤكد ذلك في الرياض ٢٨/ ٧/ ٢٠٠٦م، منتقدًا من يدعو للحداثة الفنية، ويرفض الحداثة الفكرية، لأنها ضد ثوابت الإسلام، مؤكدًا أن من يفعل ذلك، لا يفهم «الفرق الدقيق بين الإسلام وبين التراث الإسلامي التاريخي»، فالإسلام حسب زعمه «بصفائه الأول كما نزل على محمد بن عبدالله ﷺ يفرق تمامًا بين الناحية الروحية والناحية الاجتماعية بكافة ما تشتمل عليه من سياسة واقتصاد وتربية وتعليم وصناعة.. الخ، الأولى تنظمها النصوص الصحيحة صحةً قطعية ثبوتًا ودلالة أما الثانية فمتروكٌ

شأنها للعقل البشري...، وهذه هي الحداثة بعينها...»، ويواصل مغالطاته وخيانته للأمانة، فيقول: «لقد كانت تصرفات الرسول الأعظم صلوات الله عليه توحي بالتفرقة التامة بين ما يجب أن يتولاه العقل البشري، وبين ما يجب أن يتولاه النص الديني وقصة تأبير النخل المشهورة تنطق بهذا الأمر جليًا...، وهو نص محكم واضح يعطي للعقل البشري مجاله لأخذ زمام المبادرة في تنظيم شئون الاجتماع وفق متطلبات ومعطيات العصر المعاش، وهذا الأمر ما هو إلا لب الحداثة وأسها وأساسها المكين..»، ثم دعا للاستفادة من المقاصدية، ثم قال: «العقل التقدمي يرى مثلًا أن منع أو إباحة أي نوع من المعاملات يجب أن يرتبط بمعيار واحد أساسي وهو معيار المصلحة الدنيوية المعاشة»، ثم زعم أن عمر بن الخطاب «أوقف العمل بالكثير من النصوص القرآنية عندما رأى أن مقاصدها لم تعد أساسية في حياة الناس»، ثم ضرب المثل على هذا «الكثير»، بإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، فهل إذا انعدم وجود المؤلفة قلوبهم، بسبب قوة الإسلام، يزعم هذا المدعي أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وحاشاه من ذلك - أوقف العمل بالنصوص القرآنية؟، وقل مثل ذلك في أي دعوى يدعيها أمثال هؤلاء، حول إلغاء الراشدين - خاصة -، لأي نص قرآني، أو حكم نبوي.

بل إنه يزعم في الرياض ٢/ ٢/ ٢٠٠٦م: «أن الله تعالى لم ينزل الشرائع على أنبيائه إلا لإقامة نظام مدني بشري على هذه الأرض، نظام يتميز بتطبيق العدالة في كافة مظاهرها بين الناس، وهذا النظام المدني العادل يشكّل القصدية الأساسية الرئيسية من سن الشرائع كافة، وما سوى هذه القضية فهو خادمٌ لها أو متفرع منها»، ويأتي بالعجائب في تفسير القرآن، عندما يحاول في نفس المقال تفسير «الدنيا» في القرآن، بأنها «قد تشير في الغالب إلى العاجل من الأمور، وعلى ذلك فإذا تقرر أن الشرائع السماوية وعلى رأسها الشريعة الإسلامية جاءت لخير الإنسان في العاجل والآجل فالمراد بذلك حاضر الأمور وعاقبتها أو عاجل تلك الأمور وآجلها، وكل ذلك في حياة الإنسان على هذه الأرض»، كل ذلك

من أجل أن يخرج الشريعة من الحكم في قضايا الدنيا، والدليل على ذلك أنه في نفس المقال يجمع المتناقضات، فيزعم «أن الصدر الأول لم يفصل بين أموز الدنيا والآخرة، بل كان الجميع ينهل من الوحي باعتباره ذا وحدةٍ معرفيةٍ لا فصل فيها بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة، كان يكفي المسلم ليكون مسلمًا حقًا أن يكون مؤمنًا بأصول العقائد التي تمثل علاقة الإنسان الصحيحة بربه، وهي في مجموعها لا تخرج عن الأمور الستة المعروفة وهي «**الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره**»، وما يتفرع عنها من العبادات، أما الباقي من علوم الوحي فكان ينظر إليه باعتباره تشريعًا لحاضر الإنسان على هذهِ الأرض»، فهو هنا فصل من حيث يريد عدم الفصل بزعمه، عندما حصر الأمور بأركان الإيمان الستة والعبادات، ثم يتهم الغزالي بأنه هو الذي فصل بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة، ويطيل في ذلك في خلطٍ معرفي يدل على جهله، ولا نقول ذلك دفاعًا عن الغزالي، فأمره معروف، ولكن كيف تبنى الحقائق العلمية على مثل هذا الجهل والتخبط؟.

وهو يؤكد في الرياض ٢٣/ ٦/ ٢٠٠٥م، على أن الحداثة تشمل مفهوم المواطنة الجديد، الذي «يؤصل لعلاقة اجتماعية مبنية على الإخلاص للوطن وحده واكتناه همومه واحترام الحرية الفردية للمواطنين ما دامت في حدود مصلحة الوطن ولا تتعارض أو تتعدى على مصلحة الغير..»، ولا شك أن تقديم الرابطة الوطنية بناء على مفهومه هذا، على الرابطة الدينية والولاء بين المؤمنين، من أخطر الأمور التي تؤدي وأدت إلى تفكيك المسلمين إلى دول ودويلات، يأكلها العدو قطعة قطعة، وكل قطعة مشغولة بنفسها وحدودها وولاءاتها الوطنية الإقليمية المحلية الضيقة، وماذا يريد العدو أكثر من هذا؟.

ويؤكد مفهومه حول فصل الدين عن الدولة، بدعوته إلى ما يسميه «الدولة - المدنية»، في الرياض ٧/ ٦/ ٢٠٠٦م، فيرى «أن لا علاقة بين تدين المجتمع ومدنية الدولة، بل يمكن القول أن مدنية الدولة - التي تعني حياديتها تجاه الأديان - يمكن



لها أن تدعم وتيسّر السبل لتدين المجتمع عن طريق تدعيم فكرة حرية العقيدة، وهي كما نعرف مبدأ إسلامي مقرر ومقطوعٌ به ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾»، ويضرب مثالًا على هذا الفصل وهذه الحيادية، بالمجتمع الأمريكي المتدين ودولته المدنية، مما يدل على حقيقة فهمه لمدنية الدولة، وأنها تعني الفصل بين الدين والدولة، وإلغاء الشريعة.

ويؤكد على هذا المفهوم السابق بقوله: «ظل هذا الوضع سائدًا في الغرب حتى منتصف القرن السابع عشر الميلادي، عندما أنهت معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨م آخر أشكال الدول الدينية وابتدعت مكانها الدول القومية القائمة على عنصر المواطنة القومية كعنصر أساسي بل ووحيد عند النظرة لمواطني الدولة، فنشأ مصطلح جديد قوامه الجنسية القومية، وأصبح الفرد المواطن يرمز له عند تحديد هويته بـ(فرنسي - أمريكي - إيطالي - سعودي - مصري - بريطاني، الخ)، هذا المصطلح تم تدشينه عالميًا على أنقاض الهوية الدينية التي تقسم مواطني الدولة إلى مؤمن وكافر، وأصبح المصطلح الجديد بمثابة دستور عالمي مفروض على كافة الدول لا يسمح لأي منها بالخروج عليه، ولعل محاولة دولة طالبان الشهيرة جديرة بالذكر هنا عندما حاولت بعث الهوية الدينية من جديد فتكفل التاريخ بالقضاء عليها سريعًا...،...، هنا يمكن القول ببساطة إن الدولة التي تعترف بنظام الجنسية (الهوية القومية)، هي دولة مدنية بالأساس بغض النظر عن تدين شعبها وما تسنه من أنظمة دينية داخلية، يبقى أن نقول إنه رغم أن كافة الدول القومية المعاصرة مدنية، فإنها تتفاوت في مدنيتها داخل حدودها بالقرب أو البعد من الشكل المثالي للمجتمع المدني الخالص، إلا أن المحدد الفاصل بين مدنية الدولة ودينيتها هو الهوية القومية وتلك مسألة أصبحت نظامًا عالميًا بحكم تاريخ تطور الفكر السياسي»، الرياض ٥/ ٦/ ٢٠٠٦، فالكلام صريح حول أن نظام الدولة القومية القائمة على عنصر «المواطنة»، قد قام على «أنقاض الهوية الدينية التي تقسم مواطني الدولة إلى مؤمن وكافر»، ويؤكد لنا أن المصطلح الجديد، أصبح «بمثابة دستور عالمي مفروض !!!! على

كافة الدول لا يسمح لأي منها بالخروج عليه»، ولو كان يعقل لسأل نفسه: من الذي فرضه؟، وبأي حق فرضه؟، وعلى من؟، على كافة الدول؟، و«لا يسمح لأي منها !!! بالخروج عليه»، الذي أعرفه أن القوى الكافرة باختلاف توجهاتها، لم تدع هذه الدعوى العريضة الكبيرة، ولكنه التهويل على المسلمين ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ﴾، ولا ينسى أن يضرب المثال بطالبان، التي كانت غلطتها، هي محاولة «بعث الهوية الدينية من جديد فتكفل التاريخ بالقضاء عليها سريعًا»، وقضية طالبان قضية قريبة، يعرف أقل الناس اطلاعًا سبب سقوطها، فلماذا نجعل مطامع الغرب وأحقاده، هي «التاريخ»؟.

ويرى أن يحسن الإنسان الظن في من يساكنه وطنه، بصرف النظر عن دينه ومعتقده، فيقول في الرياض ١٦/ ٤/ ٢٠٠٥م: «الظن الحسن يعني في أبسط معانيه أن يتوقع الإنسان الصورة الحسنة عمن يساكنه أو يجاوره، أو بمعنى أشمل عمن يشاركه الإقامة بشموليتها، بحيث لا يتوقع أو يخمن ومن ثم يشيع أي جانب سيء يراه حالاً بهذا الآخر، أيًا كان موقفه منه من حيث مذهبه أو ديانته أو رؤيته لمجمل الأمور سواء أكانت دينية أو غيرها، ما دام هذا الآخر ملتزمًا بأصول المواطنة الحسنة التي هي أساس التقييم في علاقته معه من حيث العموم».

وهو يرى أن: «البديل الناجح للتنافر الإقصائي، الناتج من التكفير والتكفير المضاد، يكمن في إحلال الوطن ليكون حاضنًا وحيدًا للرؤى والمذاهب المختلفة»، ويؤكد أنه «لا يبقى إلا المراهنة على الولاء للوطن كمفردة إجماع وحيدة وسط تعدد الرؤى والمذاهب»، ويضيف إلى ذلك «رفض التكفير أيًا كان المظهر الذي يتخذه»، و«توطين الإحساس بأن الإساءة إلى أي طائفة أو مذهب، يتعاطى مريدوه الانتماء إلى الحمى المقدس لهذا الوطن مرفوض من الجميع،... بحيث يكون الوطن والانتماء له ولقيادته خط أحمر لا يجوز الاقتراب منه»، الرياض ٦/ ٧/ ٢٠٠٨، فلا مانع لديه من اقتحام جميع الخطوط الحمر

في نقد ثوابت الإسلام، ولكنه لا يسمح باقتحام حمى الوطنية «المقدس»، الذي لا يجوز الاقتراب منه.

ويؤكد هذا الفصل بين الدين والحياة، وأنه ثابت وأساسي في كل الديانات السماوية «والإسلام ليس بدعًا منها»، وذلك في حواره مع الشيخ بدر العامر في شبكة الاعتدال حول مفهوم الليبرالية، وذلك عندما يقول: «هناك، كما يقول الدكتور محمد أركون، المعنى وظلاله. كل الديانات السماوية عندما نزلت كانت تنادي بتجريد العبودية لله وحده وترك الأمور الدنيوية لينظمها الفاعلون الاجتماعيون وفقًا لمتطلبات العمران البشري (بلغة ابن خلدون). والإسلام ليس بدعًا منها (أنتم أعلم بشئون دنياكم). (ما كان من دينكم فإليَّ، وما كان من دنياكم فأنتم أدرى به). في بواكير المسيحية الأولى كان (ما ليس لقيصر [يقصد: ما لقيصر لقيصر] وما لله لله). طبعًا ليس هذا الأثر المسيحي بدايةً أو تأسيسًا للعلمانية كما يفهم البعض. إنما القصد أن الديانات السماوية الأولى كانت في نسختها الوحيية تهدف إلى ربط الإنسان بخالقه بعيدًا عن تصنيم البشر أيًا كانوا. في مقابل ترك «وسائل» إدارته لدنياه، التي هي بطبيعتها، دينامية متغيرة لظروف الاجتماع البشري في مراحله اللاحقة (اتكاءً على مضمون فلسفة التاريخ عند الفيلسوف الألماني هيجل)»، شبكة الاعتدال ٣١/ ٥/ ٢٠٠٨، وأرجو المقارنة بين تعليقه هنا على الأثر المنسوب للمسيح عليه السلام، وأنه «ليس بدايةً أو تأسيسًا للعلمانية كما يفهم البعض»، وبين ما سبق ذكره، من ثنائه على الذين استفادوا من هذا الأثر المنسوب للمسيح، في التبيئة لليبرالية في الغرب ولدى النصارى، - خاصة صاحبه الإكويني -، ودعوته للتبيئة لهذه الليبرالية في بلاد الإسلام، وتأمل خداعه للقراء في المصدر السابق ١١ / ٧ / ٢٠٠٨، في تعريفه للعلمانية، وأنها «كمفهوم، لا تفصل بين الإنسان والدين، أو بين الدين والحياة، كما يروج لذلك في أدبياتنا العربية. بل هي في حقيقتها، تاريخيًا ومفهوميًا، مناداة لفصل الدين، كمفردة علاقة فردية بين الإنسان وربه، عن السياسة كمنظومة علاقات وأفكار

وضعية لحكم المجتمعات البشرية. والعلمانية لا شأن لها بحرية الاعتقاد من عدمه إلا من حيث المناداة بحيادية الدولة الحديثة تجاه الأديان والمذاهب، وذلك بأن تترك الناس وما يعتقدون»، فهل استطاع إقناعنا بأن العلمانية لا تعني «فصل الدين عن الحياة»؟، أم أنه أكد هذا الفصل؟، وفي المصدر السابق ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٨، رد على محاوره الشيخ بدر العامر، فخلط الأمور بعضها ببعض، وغالط محاوره والقراء، وزعم أن بإمكاننا أن نختار من الليبرالية وندع، وضرب على ذلك أمثلة معينة، مثل المواطنة والنظام الرأسمالي وغيرها، وكأنها مسلمات مقبولة قد انتهى أمرها، وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من قيمنا وعقائدنا، فمن الذي جعلها كذلك؟، ثم إنه يتناقض مع نفسه هنا بدعوته للانتقاء، فقد دعا كما مر معنا إلى الأخذ بالليبرالية والحداثة بكاملها، وعدم التفريق بين الجوانب التقنية والإدارية وبين الأمور الفكرية، ولا أدل على جهله وتحيزه من زعمه في نفس المصدر ونفس التاريخ، أن رفض الليبرالية هو فقط، كما ينقل عن جورج طرابيشي، لأننا «مبتلون بمرض عضال»، هو «المرض بالغرب»، أي كره الغرب وعقدة النرجسية والحسد لهذا الغرب، فلو جاءتنا هذه الليبرالية «من أحد أسلافنا، حتى وإن كان سلفًا طالحًا على شاكلة يزيد بن معاوية أو الحجاج بن يوسف لرأيتنا نتسابق لإثبات أن الإسلام منها وهي من الإسلام. هذه هي المشكلة باختصار»، وأكثرهم يشيرون في هذه المناسبة، إلى مرض التنرجس والحسد للغرب، وأنه سبب رفض الحداثة لدى العرب والمسلمين، بل هو لخلطه وجهله وتحيزه، يدعو محاوره «لرمي» جهاز الحاسب الذي يستعمله الآن، لأنه يرفض الانتقاء من الليبرالية وهذا الجهاز من «ثمراتها».

وهاهو شتيوي الغيثي، يؤكد على مفهوم «المواطنة»، ويدعو كسابقه إلى الانسلاخ من أمته وتراثها وثوابتها، فيعيب على أصحاب «الفتاوى»، التي تعترض على الأعياد «الوطنية»، تحت دعوى أن الإسلام، وإن «حدد يومين فقط للاحتفال الديني»، فإنه قد سكت «عن غير ما هو ديني»، وذلك «لكونه شأنًا دنيويًا»، فيقول: «وإذا أضفنا إلى ذلك

الفتاوى التي جاء بها بعض ممثلي الخطاب الديني في تحريم الاحتفال باليوم الوطني قبل سنوات على أنه تشبه بالكافرين، أو أن الإسلام قد حدد الأعياد والمناسبات بالأعياد الدينية فقط، وهذا مبرر للكثير من الناس على ألا يكون لليوم الوطني أية فاعلية، أو أن يكون له حضور في الشعور بالمسؤولية الوطنية أو الانتماء. وإذا كان الإسلام قد حدد يومين فقط للاحتفال الديني فإنه قد سكت عن غير ما هو ديني، لكونه شأنا دنيويًا خاصة أنه لا يتقاطع أبدًا مع الأعياد الدينية ولا يقوم كبديل عنها، فما المانع أن يحتفل الناس بغير أعيادهم الدينية، خاصة إذا كان هذا الاحتفال يعزز الشعور بالتقارب والاندماج والتعايش»، الوطن ٢١/ ٩/ ٢٠٠٧م، ويثني على «الأعياد الوطنية»، التي يشترك فيها «جميع الشعب من كافة أشكالهم الدينية أو الإثنية لا يجمعهم إلا انتماءهم الوطني بعيدًا عن كل أشكال التعصّب الشبيه بالورم السرطاني الذي ينخر في جسد الكيانات الوطنية»، ولذلك ينبغي - في رأيه -، أن يكون هناك «جامع مشترك»، «دون اعتبارات أخرى قد تضر بهذا الانتماء»، المصدر السابق. وهكذا أصبح الدين والتدين «سرطانًا» ينخر في جسد الوطن والمواطنة، وليس للسرطان إلا الاستئصال، هذا هو الدين ومكانته في رأيهم، وهو يدعو لمفهوم المواطنة، مع اعترافه الصريح، بأن هذا المفهوم «ليس إلا ناتجًا من نواتج التفكير الأوروبي»، وأنه «ليس إلا أحد تمظهرات الفكر الغربي بما أنه الفكر الذي استطاع أن يحقق معادلة المواطنة»، ويدعو إلى اتباع النموذج الغربي، في «المواطنة»، لأنه «استطاع تجاوز هذه الانتماءات ما قبل المدنية المعاصرة»، ويدعو إلى البحث «في جذور هذا المفهوم تاريخيًا وتأصيله»، وهذا التأصيل الذي يدعو إليه، ليس البحث في أصول المفهوم في تاريخ الأمة وحضارتها، بل الذي يلزم في رأيه، هو «البحث في أصوله الغربية قبل استنساخه عربيًا»، المصدر السابق.

وفي سلسلة مقالات وأوراق بحث قدمها، ركّز على مفهوم المواطنة والمجتمع المدني، واستعرض تاريخ نشأة هذا المفهوم وعلاقته بالغرب، ونشأة ما يسمى بالدولة الحديثة،

وزعم خلال مقالته الأولى، في الوطن ١١/ ١/ ٢٠٠٨م، «أن الدولة الإسلامية كاملة: الراشدية أو الأموية أو العباسية»، لم تكن «إلا تعبيرًا عن الدولة الثيوقراطية المركزية»، ثم يشير إلى جهود رفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي في نقل هذا المفهوم، ثم يؤكد على دور الكواكبي ورشيد رضا في التأهيل لهذا المفهوم، مع أنه في رأيه لم يكن واضحًا أو كاملًا لديهم، ثم انتقد الليبراليين والقوميين لعدم تأصيلهم وتعميقهم لهذا المفهوم، وانطلق بعد ذلك ليخبرنا عن مفهوم المواطنة الحقيقي الذي يدعو إليه، وذلك عندما يقول في نفس المصدر: «ومع الاختلاف الكبير حول تحديد مفهوم المواطنة؛ إلا أنه يمكن الوصول إلى مفهوم عام من خلاله يتم رصد أو تحديد دولة المواطنة عن غيرها، وذلك بـ«اعتبار المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع، في بناء الإطار الاجتماعي...، «كما يقول برهان غليون، بمعنى إعطاء القيمة لمشاركة الأفراد في صياغة القرار، والتشريع للسلطة المدنية لأي اجتماع بشري، بحيث تتحقق الكثير من الموازنات بين إحقاق الحقوق وتحديد المسؤوليات من خلال قانون عام يتم الرجوع إليه في كل الأحوال...»... وتتسع الدائرة كلما حاولنا البحث عن المفهوم الذي من خلاله يتم تحديد الأطر الدقيقة لمفهوم المواطنة بحيث نستطيع إطلاق المفهوم على الدولة التي تتصف بصفات المواطنة؛ إذ يصبح القانون، أو كما جرت تسميته في (عصر التنوير: العقد الاجتماعي) هو الحكم الأخير في إحقاق المواطنة على أرض أي كيان سياسي ينتمي إليه الفرد، بغض النظر عن أي شكل من أشكال السلطة: إذ يمكن تحقيق المواطنة في كل أشكال السلطة مادامت تؤمن وتتحرك ضمن الإطار العام لحقوق الإنسان».

ويتحدث في الوطن ١٨/ ١/ ٢٠٠٨م، عن «إشكاليات المواطنة في المجتمع العربي»، ويرى أن أهمها: ثنائية الدين والدولة، وكيفية إدارة المجتمع المدني، ومشكلة حقوق الإنسان، والقبلية والطائفية، والفهم الخاطئ لمسألة الديمقراطية، ويحاول أن يعالج الإشكالية الأولى، وهي ثنائية الدين والدولة، فيزعم أن «الإسلام السياسي»، هو

«الذي أعاد الحديث حول ثنائية الدين والدولة»، ويعرض رأي فهمي هويدي حول «مدنية الدولة الإسلامية»، ولا يرى فيها أي إضافة أو حل، ويعرض لنا الحل الذي يراه هو، وهو أن «تصبح الدولة إسلامية بتاريخها وهويتها في حين أن ممارساتها مدنية الطابع، خلافًا للدولة الدينية التي تستمد سلطتها من سلطة الدين ذاته بحيث تكون هي الممثل للدين»، ولا نقول إلا: تلك إذًا قسمة ضيزى، ولعلنا عندما نتذكر كلامه في المقال السابق، عن «ثيوقراطية» الدولة الإسلامية كلها، حتى «الراشدية» منها، نعرف أي نموذج يريد للأمة أن تعمل به، وأما إشكالية المجتمع المدني، فهو يقارن بين المجتمع الغربي الذي تجاوز كل المشاكل التي تحول بينه وبين المجتمع المدني، والمجتمع العربي الذي ما زال - في رأيه -، «يعاني من وعي سابق على المجتمع المدني»، وأن المجتمعات العربية «ما زالت في طورها الأول في الاتجاه نحو المدنية والحضارة، ووعيها مرتبط بما قبل الحالة المدنية فضلًا عن تشكيل المجتمع المدني»، مما يوضح لنا ما هو النموذج الذي يجب أن يحتذى في مفهوم المواطنة والمجتمع المدني في رأيه.

ويواصل الحديث في الوطن ٢٥/ ١/ ٢٠٠٨م، عن «تجذير مبدأ المواطنة»، وأن ذلك يقوم «على إعادة الرؤية في الكثير من القضايا الفكرية والسياسية والإشكالات التي يطرحها مبدأ المواطنة»، ويركز الحديث حول المواطنة في المجتمع السعودي وحل إشكالاته، ويطيل الكلام في ذلك ويطرح الاقتراحات الكثيرة، ثم يقول بعد أن يتحدث عن سهولة التنظير وصعوبة التطبيق: «قد يكون في هذا العمل بساطة كبيرة على المستوى النظري. لكنه في غاية الصعوبة فيما لو أردنا تطبيق ذلك على أرض الواقع؛ إذ إن الكثير من الإشكاليات التي يطرحها مبدأ المواطنة هي إشكاليات عميقة وقد تكون غريبة كثيرًا على الفهم العام لمفهوم المواطنة، من قبيل التعالي على الإشكاليات العشائرية والمذهبية، أو إشكالية ثنائية: الدين والدولة وغيرها. لكن يفترض علينا العمل الحقيقي أن نطرح هذه الإشكاليات من دون مواربة حتى لو اصطدمنا بالذهنيات التي لا تستطيع أن تتجاوز

مثل هذه الإشكاليات، لأنها مازالت تحلم بإعادة دولة الخلافة وارتحلت في مشاعرها أيام هارون الرشيد وغيره، أو الحالمين بأمة عربية واحدة ذات رسالة، فما استطاعوا أن يحققوا غير الخيبات الكبرى».

ويقدم في الوطن ٢٣/ ١/ ٢٠٠٨م، دراسة عن نظام الجمعيات والمؤسسات الأهلية، ويرى أن وضع القوانين لهذه المؤسسات ليس كافيًا لتأسيس «المجتمع المدني»، الذي يرى، أنه «لم يتأسس من فراغ ولم يأت نتيجة لاجتهادات محدودة بل هو ثمرة ونتاج لفلسفة متكاملة...»، ثم يقول: «إن مؤسسات المجتمع المدني لا يمكن أن تكون حقيقية إلا باستنادها على ثقافة مدنية تقوم على اشتراطات من أهمها: الاستقلال والحرية واحترام النظام والقانون والتغيير والتنافس بالوسائل القانونية والشعور بالانتماء والمواطنة والتسامح والديمقراطية. هذه الاشتراطات لا يمكن القفز عليها إلا إذا كان الهدف هو فقط الظهور بشكليات وشعارات أمام الآخرين وهذا سيكون أكبر خطر على البلد. فأهمية المجتمع المدني اليوم أساسية وشرط ضروري لأي وطن صالح للعيش وناجح ومتقدم. من هنا فإن المهمة الأساسية برأيي اليوم هي التأسيس لثقافة مدنية، ثقافة المجتمع المدني. لا أظن أحدا يستطيع المكابرة ويدعي توفر اشتراطات قيام مؤسسات مجتمع مدني لدينا إلا من يحصره في إطار ضيق ومحدود لا يتجاوز الأعمال الخيرية. الأقرب للواقع أن الأرضية غير جاهزة لقيام مجتمع مدني. عدم الجاهزية يكمن في كل أنظمة المجتمع، السياسي والاجتماعي والثقافي والتعليمي والإعلامي. ولذا فإن المهمة الأولى اليوم هي التأسيس لثقافة المجتمع المدني عن طريق الطرح الفكري والتوعوي وعن طريق الممارسة الجادة التي قد يقوم بها في حدود ضيقة بعض من يملكون الوعي والثقافة والتدريب في ممارسة العمل على أرض الواقع، هذا العمل يمكن أن يؤسس لثقافة مدنية تواجه وتتخطى ثقافة ما قبل مدنية (قبلية، سلطوية، تقليدية) لها اليد الطولى في المجتمع اليوم، ولديها القدرة على تفريغ الجمعيات والمؤسسات الأهلية من مضمونها وقيمتها الحقيقية



وتُقدمها بشكل ممسوخ يتسبب في كفر الناس بها والانصراف عنها من هنا فإن السؤال صاحب الأولوية اليوم بنظري هو: ما هو المجتمع المدني؟»، وتأمل كلامه الأخير، وقربه من كلام المحمود في نفس الموضوع.

ويقدم عبدالله المطيري دراسة بعنوان «المجتمع المدني: محاولة للفهم»، عن كتاب لأحد الفلاسفة الغربيين عن تاريخ المجتمع المدني، ويدعو في بداية هذه الدراسة، إلى طرح «الأسئلة الأولية» حول الموضوع، «لما يترتب على الأسئلة الأولية من التزامات فكرية ومواجهات مع الكثير من المعوقات التي تقف في وجه قيام مجتمع مدني بمعناه كما يتجلى في المجتمعات الحديثة اليوم»، ولا ينسى أن يذكرنا - وهو صادق -، «بأن مفهوم المجتمع المدني هو مفهوم نشأ وتأسس واكتسب معناه في التجربة التاريخية الغربية»، ثم استعرض تاريخ المجتمع المدني من العهد اليوناني إلى المجتمع المعاصر، والذي يعنينا هي وقفته عند محاولة توما الإكويني التوفيق بين النصرانية والفلسفة اليونانية، ومحاولة «مارسيليوس» المتقدمة لفصل الدين عن الدولة، وتعليقه على ذلك، بالقول «نحن هنا أمام بوادر أساسية في علمنة الفضاء العام الذي يبدو أنه شرط رئيس في تشكيل مجتمع مدني حقيقي»، ثم يذكر دور «لوثر»، «وإسهامه الكبير في إقصاء السياسة من نطاق الدين»، ويثني على دور «هوبز»، في «إنتاج نظرية عن الدولة دون اكتراث بالتقاليد والوحي والحق الإلهي للملوك والتأويل الفقهي الكنسي»، وكل هذه شهادات واضحة، تدل على المفهوم الحقيقي للمجتمع المدني الذي يدعون إليه وبإصرار واضح، فهل ندرك ذلك؟، ثم يختم دراسته هذه بالسؤال التالي: «هل سيساعدنا هذا الكتاب في طرح أسئلة حقيقية في تفكيرنا بالمجتمع المدني؟ هذا ما أتمناه»، الرياض ٧/ ٢/ ٢٠٠٨.

ويثني شتيوي الغيثي على الليبرالية، و«تعدديتها»، التي يشاركها فيها «المجتمع الإسلامي»، وأثنى على «انفتاحها»، و«قابليتها للنقد»، و«عدم تعارضها مع الدين»، أو «نفيها له»، «على أنه مكون من مكونات المجتمع»، وكأن وجود الدين، وكونه من مكونات

المجتمع يحتاج إلى اعتراف من أحد، وهو لم يرض عن الخطاب الديني «المراوغ»، الذي لم يكفر الليبرالية صراحةً واكتفى بوصفها بـ«مناقضة الدين»، واتهم هؤلاء وغيرهم، بأنهم «لم يفهموا الليبرالية»، وأن نقدهم «لم يكن عن فهم ووعي حقيقي لفكرة الليبرالية»، وذلك عندما يقول: «الليبرالية فكرة لا تنفي الدين بل تؤكد على أنه مكون من مكونات المجتمع، لكنها أيضًا لا تلغي الآخر بدعوى لا دينيته، بل له الحق في الوجود الإنساني والفكري، فالتعددية أصل الفكر الليبرالي والمجتمع الإسلامي فيه من التعددية ما الله به عليم، وهذا بالطبع مزعج كثيرًا لتيار تعود أن يكون صوته فوق كل صوت....،... البعض انتقد الليبرالية انتقادًا كبيرًا وله كل الحق في ذلك، فالليبرالية عند متمثليها ليست بتلك الفكرة التي تصل حد التقديس أو وثوقية الطابع، ولم تطرح نفسها على أنها بديلة عن الدين، لكن هذا النقد لم يكن عن فهم ووعي حقيقي لفكرة الليبرالية. المنتقدون لها وضعوها في مقابل الدين وأنها تتناقض معه من غير أن يقعوا في مزلق التكفير، لكن ذلك أيضًا من المراوغة التي يحاولها بعض ممثلي الخطاب الديني فوصفها بمناقضة للدين يعني ذلك أنها في مصف الكفر. نقد الليبرالية جزء من عملها تجاه ذاتها مما يجعلها فكرة متوالدة متجددة، وقبولها للآخر يعني أنها تضع نفسها في مصف الآخر دون أن تتعالى عليه، أو أن تكون فكرًا أحاديًا في مقابل فكر أحادي آخر. وضع الليبرالية كوضع العقلانية حينما انتقدت ذاتها أو ثارت على ذاتها، ذلك أنها استطاعت أن ترى الكثير من الخلل في ممارستها فحاولت التصحيح وهذا شأن الأفكار غير الوثوقية، وحينما تصبح الليبرالية وثوقية التفكير فإنما تنتفي عنها صفة الليبرالية لتتحول إلى شيء آخر من الأيديولوجيات التي تنتشر في طول وعرض الخارطة العربية ذات الاستنساخ الهجين والمفسد لكثير من الأفكار التي يمكن لها أن تعيد الاعتبار لذواتنا. حقيقة لم أجد حتى الآن من يتعامل مع الليبرالية بحيادية بحيث يمكن تفكيكها كما يفعل علي حرب. كل الذين انتقدوا الليبرالية بلا استثناء هم يضعونها في إطار التكفير سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. سواء عن طريق التفكير المنهجي واستغلاله بحيث يصل بها إلى الحد الذي يقترب بها من مناقضة

الدين، أو تكون بديلًا عنه، أو الذين كفروها تكفيرًا صريحًا وبلا مواربة»، الوطن ٢٩ / ٦ / ٢٠٠٧، أما لا دينية الليبرالية، وكونها ديانة متكاملة الأركان، فهذا من البديهيات لدى أي باحث سواء كان مسلمًا أو كافرًا، والشمس لا تحجب بالغربال، والمغالطات لا تغير من الحقائق شيئًا، بل إنه هو، يرى «لا دينية الليبرالية»، من خلال مجمل كلامه الذي نقلنا الكثير منه في هذا الفصل وغيره، أما عدم وثوقية الليبرالية كما يزعم، فهو أشبه بالنكتة، فليس هناك أكثر وثوقية وتعاليًا وتسلطًا من الليبرالية على الأديان والثقافات الأخرى، ونقدها لنفسها هو نقد داخلي مغلق، لا يخرج عنها بل يعالج أخطاءها المتوقعة كإنتاج بشري.

ويثني على الخطاب «الليبرالي المفتوح»، وأن هذا هو «سر قوته كخطاب نهضوي»، ولكنه سبب «مقتله في نفس الوقت»، لأنه يسمح للخطابات الأخرى من قوميين ويساريين أو علمانيين، أو «بعض الإسلاميين المنفتحين»، أن «تنضوي تحت قبته العالية»، فهو يدعو ويحذر من استغلال هذه التيارات للخطاب الليبرالي، وهو بذلك يدعو للتضييق على هذه التيارات، وعدم السماح لها بحرية العمل، وبمعنىً آخر، فالليبرالية تعلو ولا يعلى عليها، وهي خطاب متفوق لا يدانيه أي خطاب آخر، وإذا كانت هذه هي نظرته لعلاقة الخطاب الليبرالي بهذه «الخطابات التقدمية»، فكيف تكون نظرته لعلاقة الخطاب الليبرالي بـ«الخطاب الإسلامي السلفي»، المحافظ على ثوابته؟، أظن الإجابة معلومةٌ سلفًا: الإقصاء والاستئصال، وعلى قاعدة أصحابه: «لا تسامح مع أعداء التسامح، ولا حرية لأعداء الحرية»، ولا أدري عن أي ليبرالية غير وثوقية يتحدث؟، وهذه نظرته للخطابات الأخرى، وهذا تقديسه لليبرالية، و«قبتها العالية»، واقرأ كلامه كاملًا عندما يقول: «الخطاب الليبرالي خطاب مفتوح وهذا سر قوته كخطاب نهضوي، في رأيي، كما أنه مكمن مقتله في نفس الوقت. كونه مفتوحًا يعني أنه خطاب قابل للتعددية وقبول الآخر المختلف بحيث يمكن اندماجه النسبي في الخطاب الليبرالي كما وجدنا في بعض

الإسلاميين المنفتحين، أو في العلمانيين واليساريين من الخطابات التقدمية التي لم تجد إلا الخطاب الليبرالي تنضوي تحت قبته العالية. وهذا الانفتاح هو أيضًا مكمن المقتل كما قلنا، لأنه يقبل مالا يقبل من الخطابات الأخرى التي لم تجد إلا الخطاب الليبرالي تمرر من خلاله أجندتها الفكرية بحيث تضر في انفتاحية الخطاب [هكذا] وتقوده للوراء كما هو الحال في الخطابات (القومجية) واليسارية، أو حتى أناس ليس لهم موقف ثقافي محدد وكانت الليبرالية بالنسبة إليهم موضة من الموضات أو فرصة لبعض الممارسات باسم الحرية، (وفشّة خلق) للمكبوتات النفسية والاجتماعية»، الوطن ٢٨/ ٠٩/ ٢٠٠٧.

وعندما استعرض نقد إحدى حلقات المسلسل السيئ الذكر لليبرالية، تحدث عن تنوع «الليبرالية» في المجتمع السعودي، وإتباعها لتيارات مختلفة، وأورد نقدًا لشكلية «بعض الليبراليين السعوديين»، وليس لانحرافهم، ثم أورد عرض المسلسل لشخصية «الليبرالي الحقيقي» النموذجي، واتهم المسلسل بتغييبه، ومن خلال هذا الاستعراض عرف لنا مهمة الفكر والمفكر، وأنهم نتاج «عصرهم»، وأن العودة إلى «مقولاتهم»، هي «عودة من أجل قراءة مستجدّة لفتح آفاق جديدة وليس للوقوف عندها وعدم تجاوزها»، وضرب لنا أمثلة ونماذج لهؤلاء المفكرين، فذكر «المعتزلة وسارتر وماركس وديكارت وهيغل وعبدالله القصيمي ومحمد عبده ومحمد عابد الجابري»، ولا أدري كيف يكون «تجاوز مقولات» هؤلاء، وعدم «الوقوف عندها»؟، فإلى كامل كلامه: «كانت الحلقة متنوعة بتنوع الأفراد والشخصيات حتى لقد غدت كل شخصية تمثل تيارًا فكريًا منضويا تحت عباءة الليبرالية أو هي تنويعات المثقف العربي والسعودي، بطابع من الشكلية الليبرالية، التي لا تهتم إلا ببعض الشكليات كطريقة تقديم القهوة والسماع لبعض المطربين دون الآخرين والحديث حول بعض القضايا العامة التي يختلط فيها الحابل بالنابل كما يقال، من غير تعميق للمسائل المطروحة والمتداولة فالعلم كل العلم أن تقرأ لبعض الكتاب أو الفلاسفة لتجتر مقولاتهم دون محاولات تجاوزها، وكما

يقول علي حرب في كتابه (الأختام الأصولية والشعائر التقدمية): «إنها عبادة الأسماء والنصوص أو استعمار النماذج والأصول للأذهان والعقول..» ص١٤٤. إذ إن الفكر ليس مجرد معرفة المقولات ومعرفة قائليها بقدر ما هو فتح فكري جديد، ينتج أفكارًا ويخلق عوالم جديدة من خلال فهم عوائقنا الفكرية وتشوهاتنا النفسية، فالمعتزلة وسارتر وماركس وديكارت وهيغل وعبدالله القصيمي ومحمد عبده ومحمد عابد الجابري... الخ ما هم إلا نتاج مرحلتهم التاريخية، والعودة إلى مقولاتهم هي عودة من أجل قراءة مستجدة لفتح آفاق جديدة وليس للوقوف عندها وعدم تجاوزها...،... يبقى الليبرالي الحقيقي في الحلقة في الشخصية / الأنموذج..، الكاتب الذي انتقد مجلس الشورى؛ لكنه غير مؤثر لكونه يبقى مثقفًا انفراديًا لا يحظى بأقل التقدير حتى من قبل زملاء الفكر؛ بل ويتم تغييبه نهائيًا عن التأثير في إدانة عامة من قبل الجميع للفكر الذي يحمله؛ لتبقى (الكبسة) رمز التهجين والترويض الفكري من خلال إشباع رغبات المثقف المادية»، المصدر السابق.

ويسير إبراهيم البليهي على نفس المسيرة، في الزعم بأن الليبرالية آلية وليست عقيدة أو مبدأ، وذلك في حواره مع قناة العربية ٦/ ٤/ ٢٠٠٥م، عندما يقول: «بدون شك الوسائل غير المبادئ يعني مثلًا أسمع أحيانًا من يتكلم عن الديمقراطية أو الليبرالية أنها عقيدة، هذا ليس صحيحًا، هي مناخ الديمقراطية هذه مناخ لتطبيق المبادئ وليست هي المبادئ.»، ... - أنت تصنف نفسك على أنك ليبرالي؟. فيرد عليه قائلًا: «أنا مسلم أولًا ثم ليبرالي ثانيًا يعني مسلم مبادئ وليبرالي آليات يعني أرى أن الإسلام لن يكون له نجاح إلا بالآليات التي توصل إليها البشر في تطبيق العدل»، ويوضح أكثر في نفس المصدر، فيقول: «لا.. لا.. أريد الآليات نعم الآليات، الليبرالية ليست إلا آليات، مثلما أصبحنا نحج على الطائرات بدل الإبل والحمير والبغال إذًا هؤلاء الذين يروجون بأن

الليبرالية عبارة عن عقيدة هؤلاء يخطئون على أنفسهم وعلى الأمة وعلى الحقيقة... هي مناخ الليبرالية هي مناخ. ... - آلية ولا مناخ؟.... - كله. .. - شلون...».

وتسأله الصحيفة: «هل أنت ليبرالي؟ - نعم ليبرالي. ليبرالي حسب الظروف؟ - لا. ما هو مفهومك لليبرالية؟ - مفهومي أن أكون إنسانًا متحررًا. هذا البوح ألا يثير عليك الآخرين؟ - أنا مسلم وأرى أن الإسلام يخدمه أن تكون ليبراليًا»، الوطن ٢٠٠٩/٥/١٦.

ويتكلم بشكل مطول عن هذه المسألة، في عكاظ ٢١/ ٥/ ٢٠٠٩، ويكرر المفاهيم السابقة عن الليبرالية، ويصل في ادعائه إلى القول: «نعم بالليبرالية سيعز المسلمون، إن الليبرالية هي المناخ الأنسب الذي يتيح للإسلام أن يجسد مبادئه العظيمة في العدل والمساواة وحفظ الكرامة الإنسانية وإسعاد البشر»، وأن «الليبرالية ليست دينًا ولا مذهبًا، وإنما هي بيئة حرة مفتوحة لحركة الدين، ومناخ لنموه وميدان لنشاطه وساحة لتطبيق تعاليمه ومجال لإبراز عظمته وتجسيد مبادئه، فالإسلام هو دين الله الحق، فهو الأحق بأن تتاح له هذه البيئة المفتوحة لتنعم الإنسانية كلها به. إن واقع المسلمين البائس يؤكد أن تخلف المسلمين قد حجب أضواء الإسلام وأساء إليه وشوه تعاليمه، ولن يتحقق تصحيح هذا الواقع المقلوب إلا بالبيئة الحرة أي بالليبرالية»، ويسأله الصحفي عن تعريف الليبرالية، فيجيب بالقول: «إنها كلمة لاتينية تعني الحرية، لكنها بمعناها الفلسفي تعني الحرية المسئولة المنضبطة بالأخلاق والشرع والقانون، أما أسباب غموض مفهوم الليبرالية في ثقافتنا فيعود إلى أن الكلمة لم تعرَّب، وإنما بقيت في العربية بلفظها الأجنبي، مما أبقى المعنى غائمًا، أما السبب الثاني فهو حساسيتنا الشديدة في التعامل مع الفكر الغربي، فنحن نتوجس من أية فكرة وافدة خاصة إذا كانت ذات محتوى سياسي أو ثقافي أو اجتماعي، فنحن لا نتقبل من خارجنا سوى المعلومات كمسائل مبتورة من سياقها الفلسفي أو التقنيات الجاهزة، أما الأفكار فنرفضها ابتداءً من دون أن نحاول فحصها،

فيحرمنا ذلك من أن نتعرف على محتواها مع أن الأفكار هي مصدر الازدهار»، ثم يبين أسباب رفض الليبرالية في العالم العربي والإسلامي، ويختصر هذه الأسباب، بأن «قبول الليبرالية يستلزم التخلي عن الانغلاق الثقافي والاستبداد السياسي والذوبان الاجتماعي، بينما أن الجميع في البيئة العربية قد تربوا على الرؤية الأحادية المغلقة»، ثم لا يترك حسنة إلا ألصقها بالليبرالية، فيقول: «الليبرالية يمكن تلخيصها أن جوهرها هو الحرية المسئولة، وأن ارتقاء الإنسان علمًا وأخلاقًا وكرامة وسعادة هو هدفها، وأن آليات العمل بها تتنوع بتنوع الثقافات ويقصد بها فلسفيًا المناخ الحر أو المذهب الحر أو البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الحرة، إنها تتأسس على رد الاعتبار للإنسان الفرد، والاعتراف بحقه في الاختيار، وضمان الحريات الأساسية له، وتنظيم الحياة والقوانين والإجراءات والمؤسسات على أساس أولوية الفرد بوصفه فردًا ذا كيان مستقل،، يتحمل مسئولية نفسه ويلتزم بأداء واجباته ويكون مصون الحقوق ومحفوظ الكرامة، إن الليبرالية هي الثمرة اليانعة للرؤية الإنسانية الناضجة عن طبيعة الإنسان والثقافة والسياسة والمجتمع والفرد، والتزامٌ بما تقتضيه هذه الرؤية فكل إنسان هو كائن فريد، وهو لن يحافظ على فرادته ولن ينمي قابلياته ولن يحقق ذاته ولن يصون كرامته إلا إذا كان حرًا، أما إذا جرى إفساد وردم قابلياته وتقييد تفكيره وتكبيل عقله ومراقبة حركاته وتضييق الخيارات أمامه وإغلاق الكثير من الفرص دونه فسوف يفقد ذاته ويتحول إلى دمية تحركه البيئة ويتلاعب به الأيديولوجيون. إن الليبرالية ليست من منتجات بادئ الرأي، وإنما هي ثمرة التفكير الفلسفي الناضج، إنها مناخ جياش مفتوح تظهر داخله وتنمو وتتطور الأفكار والأدوات والتطبيقات والآليات، فخلال الممارسة الحية والنقد الموصول تتطور ثقافة المجتمع وتتنوع منتجاتها فيرتقي أسلوب الحياة تلقائيًا، إن الليبرالية تعني الحرية المنضبطة بالشرع، فهي ليست حرية فوضوية، ولكنها حرية ناضجة محكومة بالشريعة والقوانين، إنها الرؤية الأشمل والأوسع للمجتمع المدني، إنها المناخ الإنساني الرحب المفتوح الذي يتسع للجميع ويتعاون فيه الجميع ويتساوى فيه الجميع، فالكفاءة هي

معيار التفاضل والناس سواسية أمام القانون والشأن العام محل عناية الجميع، إنه يقوم على الشفافية والعلن والأمانة والمحاسبة، فالجميع معنيون به ومسئولون عنه ومشاركون فيه»، ويتحكم في الديمقراطية السياسية، ويرى أنها «آلية من آليات الحكم الرشيد، وهي لا تنمو وتنضج إلا في بيئة ليبرالية، لأن التقييد في أي جانب من جوانب العمل يؤدي إلى إجهاض الجهد أو صرفه عن مجراه وإبعاده عن هدفه»، وهو يرى، أنه «لا يمكن أن يتحقق ازدهار حقيقي، ولا تنمية مستدامة إلا في مناخ ليبرالي مفتوح، تستثمر فيه كل الطاقات، وتكتشف فيه المخالفات، وتصحح فيه الأخطاء، وتوقف فيه التجاوزات، وتبنى فيه القدرات، وتتفتح فيه الإمكانات، وتتعاضد فيه كل المكونات، فبمقدار الانفتاح الليبرالي يكون الازدهار، وبمقدار الانغلاق يكون التخلف»، ثم يضرب الأمثلة على كلامه بأسبانيا و«الصين» واليونان وجنوب إفريقيا وألمانيا الشرقية وأمريكا الجنوبية، و«سنغافورة» بين واقع وواقع، وقد وضعت سنغافورة والصين بين قوسين، لأنهما ليستا ليبراليتين حسب ميزانه، بل هما دولتان تسلطيتان، مما يدل على أن الازدهار المادي ليس مرتبطًا بالنظام السياسي، بل هو في الغالب مرتبط بالإرادة السياسية، ثم يصل في نهاية المقابلة إلى واقع الأمة الإسلامية، وحاجتها إلى الليبرالية، فيقول: «ولا تختلف المجتمعات الإسلامية عن بقية المجتمعات الإنسانية، فهي تحتاج إلى المناخ الليبرالي، لكي تفكر بطلاقة وتتعلم بفاعلية وتعمل بمهارة وتتحرك بمرونة وتنمو بسرعة، فتتكامل فيها الطاقات وتنضج القابليات وتنفتح الآمال وتتنوع التطلعات، وبذلك يتحقق الازدهار، إن ازدهار العقول مرهون بما يتوافر لها من الحريات ومن تكافؤ صراع الأفكار وتبادل الاعتراف بين الاتجاهات، إن الإسلام يخاطب الناس بالعقل ويواجههم بالحجة ويقنعهم بالبرهان: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ إنه لا يعمل في الظلام، بل إنه لن يزدهر الازدهار الذي يليق به بوصفه دين الله الخاتم وباعتباره الحق المطلق إلا في المناخ الليبرالي المفتوح، إنه ليس خاصًا بقوم دون غيرهم، وإنما هو دعوة عامة تعمل في العلن وتعلن مبادئها وتعاليمها لكل البشر، إنها دعوة للناس كافة، فتوصيل حقائق الإسلام العظيمة إلى كل



الناس يتطلب القدرة على التواصل مع الجميع، إن الليبرالية هي البيئة المناسبة لهذا الدين العظيم الذي يقوم على مخاطبة العقل ويتأسس على الإقناع وليس على الإخضاع، فالليبرالية هي الحرية المنضبطة بالتشريع، أي أنها مناخ مفتوح يطمئن فيه الجميع، ويتاح لهم سماع كل الحقائق، والاطلاع على كل المعارف، والاستفادة من كل الاتجاهات، والمواجهة بين جميع الآراء. إن عز الإسلام لا يكون بالهيمنة عليه أو الوصاية على مضمونه، واحتكار الحديث باسمه، وإنما عزه يتحقق حين تتاح له المواجهة المباشرة مع كل من يختلفون معه أو يختلفون فيما بينهم من داخله»، وقد نقلت كلامه بطوله حتى يتضح كمّ المغالطة والتناقض لدى مفكر !! بحجمه ومكانته، فليس من هؤلاء الصغار المتعجلين، بل هو كبير في سنه، وقارئ مطلع بدرجة كبيرة، ومن عجائب تناقضاته، تأكيده على أن الحرية الليبرالية منضبطة بالشرع، وذلك في ثلاثة مواضع من كلامه السابق، فما علاقة هذه الحرية بالشريعة، سواء من حيث النشأة أو الخلفية الفلسفية أو الواقع؟، ولا أدري ما هو مفهومه عن الإسلام، الذي يدعي أكثر من مرة، أنه سيعتز ويزدهر بالليبرالية؟، هل هو الإسلام المهيمن على حياة البشر؟، الذي لا يترك صغيرة ولا كبيرة، مما يخص الفرد أو المجتمع، إلا دخل فيه ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾، أم أنه الإسلام الذي يريدون حصره في العلاقة بين العبد وبين ربه؟، كما هو واضح من كلام البليهي نفسه ومن كلام غيره، والذي يعرفه أقل الناس معرفة، أن الليبرالية دين متكامل الأركان، ولا يسمح بأي منافس على حياة الناس، وقد رأينا ذلك في مصادر الليبرالية الأصلية، بل ورأيناه في كتابات هذه الفئة عن الليبرالية، وهذا دليل إما على خيانته للأمانة، أو على جهله بما يقول، فعليه أن يسكت عما لا يعلم، أما ادعاؤه أن رفض المسلمين لليبرالية، سببه أنهم لم يفهموها، لأنها نقلت بلفظها الأجنبي ولم تترجم، فأقل ما يقال أن هذا الكلام «ساذج»، وهو يشبه كلام يوسف أبا الخيل، عن الفلاح الذي يحذر ابنه ساكن المدينة عندما زاره فيها، من أكل الفول وهو لا يدري ما هو، فما هذا الاستخفاف بعقول الناس واتهامهم بعدم الفهم؟، أما السبب الآخر، وهو «الحساسية

الشديدة»، و«التوجس»، ضد كل فكرة تأتي من الغرب «خاصة إذا كانت ذات محتوى سياسي أو ثقافي أو اجتماعي»، فهو سبب صحيح وحقيقي، ولا نلام بسببه، خاصة المحتوى الثقافي والاجتماعي، وتفسير ذلك معروف ومفهوم للجميع، لا سيما وهو هنا وفي مناسبات مختلفة يطلب من المسلمين أن يقبلوا الفكرة مع خلفيتها الفلسفية، ولا «يتروها»، ويلومنا على أخذ المنتج التقني «الجاهز»، بدون بيئته الثقافية وخلفيته الفلسفية، وهذا يجعلنا أكثر إصرارًا على رفض دعوته لليبرالية، بل إنه في الجانب السياسي من الليبرالية، وهي «الديمقزاطية»، يصر على ربطها بالبيئة الليبرالية، فهي لا تنضج حسب زعمه إلا في تلك البيئة، مع أن الجانب الأكبر في الديمقراطية، هو جانب إجرائي يمكن الاستفادة منه بدون خلفيته الفكرية، فإذا كان الأمر كذلك في هذا الجانب، فكيف يريد أن يلزم المسلمين بقبول الفكرة الثقافية والاجتماعية الوافدة من الغربيين مع خلفيتها الفلسفية؟، هل يدرك معنى ما يقوله ويدعو إليه؟، إن كان يدرك ذلك في دعوته لنقل الخلفيات الفلسفية والثقافية مع الأفكار والتقنية، فعليه أن يراجع دينه، وإن كان يجهل معنى الخلفية الفلسفية والثقافية، فعليه أن يتوب إلى الله من الدعوة إلى الكفر وإن كان جاهلًا، أما الدعوى العريضة التي ملأ بها مقاله حول ازدهار الإسلام تحت ظل الليبرالية، فهي دليل الهوس بالغرب، وهذا الهوس واضح في جميع مقالاته التي مازال ينشرها منذ زمن بعيد، وهو أوضح في مقابلته المطولة، في خمس حلقات في جريدة عكاظ، وما نقلناه آنفًا هو من الحلقة الأخيرة، أما المعلقات التي نقلنا جزءًا منها في مدح الليبرالية وتمجيدها، فهي لا تدل على عقل ولا على علم ولا على تجربة ولا على اتزان يتظاهر به ولا على ثقافة طالما ادعاها وادعيت له، أما دلالتها على اختلال مفهوم الدين لديه فأمر واضح جلي، فهو مفتون بالغرب وما يأتي منه، ويدافع عن هذا الافتتان ويراه حقًا، ويسفه رأي من يعترض عليه، وهو كاره للأمة وما يتعلق بها، لا يعترف لها بأي فضيلة أو إنجاز، ويتهم من يدافع عنها بالعاطفية والتحيز والتعصب وعدم الفهم، وهناك سؤال بسيط أوجهه له ولأمثاله، إذا كانت الليبرالية بهذه الأوصاف العظيمة التي ذكرت، وهي التي تحفظ

للإنسان كرامته وفرديته وحقوقه الشخصية كما تزعمون، فما هو حال الإنسان قبلها؟، هل تنفون تمامًا أن حقوقه محفوظة قبل ذلك؟، من الواضح أن هذه الفئة وفي مقدمتهم البليهي، تنفي وجود أي احترام للإنسان قبل حضارة الغرب وليبراليته، فماذا نقول عن عهود الأنبياء وخاتمهم محمد ﷺ ؟ و وماذا نقول عن عهد الخلافة الراشدة وحكم الإسلام في عهوده المختلفة، مع التفاوت الكبير بين عصر وعصر وحاكم وآخر؟، بل ماذا نقول عن الملايين من المسلمين على مر التاريخ، الذين عاشوا حياتهم في طاعة ربهم، وقاموا بواجبهم نحو أمتهم ومجتمعهم، ولم يعرفوا النموذج الذي وضعه مقياسًا للحكم على الأفراد والمجتمعات؟، هل هؤلاء كلهم لم يحققوا إنسانيتهم لأنهم لم يحققوا فرديتهم؟، على مقياسه الذي تحكم به: نعم.

وهو يشرح لنا ما هي الليبرالية، في منتدى دار الندوة العلمانية، ١٤/ ٢/ ٢٠٠٥م، فيقول: «أما عن الليبرالية التي تسأل عنها فإنها تتأسس على الاعتراف بالنزعة الفردية..، فإذا تحقق الاعتراف بفردية الإنسان فإن ذلك يعني الالتزام بحقه في الاختيار الحر والتفكير المستقل وحقه في التعبير عن نفسه وعن أفكاره وآرائه ومواقفه دون خوف ولا تقييد، وبالنتيجة فإن هذا يعني توفر الحريات للجميع ويؤدي إلى فتح كل الخيارات أمامهم وتوفير تكافؤ الفرص فيما بينهم، فالفردية هي أساس الليبرالية أما الحرية فهي جوهرها وهما مفهومان متلازمان، فالاعتراف بالفردية يؤدي تلقائيًا إلى الالتزام للأفراد بالحريات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية،... ومن يريد أن يتعمق في فهم الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية لمفهوم الليبرالية فإنه يستطيع ذلك بقراءة تاريخ الفكر السياسي الغربي ابتداءً من التراث الإغريقي وحتى اليوم، وخصوصًا فلسفة «لوك» مؤسس الليبرالية السياسية الحديثة و«آدم سميث» مؤسس الليبرالية الاقتصادية وصاحب مبدأ: دعه يمر دعه يعمل»، ونسأله ونسأل غيره بعد كلامه الأخير: هل الليبرالية آلية ومناخ أم فكر وعقيدة؟، الإجابة هي: من فمه ندينه،

ونأخذ مفهوم الليبرالية من خلال شرحه وإيضاحه، لا سيما إحالته الأخيرة إلى مفكري الغرب «لوك» و«سميث»، ولا أغرب من شخص يدعي ويُدعى له أنه المفكر الكبير، والمثقف والقارئ والمطلع على فكر الغرب باعترافه هو، ومع ذلك يزعم في مقابلته مع العربية بأن الليبرالية والديمقراطية مجرد وسيلة، ويقارن ذلك بالحج بالطيارة بدلًا من الإبل والحمير والبغال.

ويقول عبد العزيز الخضر، في الوطن ٣/ ١٢/ ٢٠٠٣م: «إن حقيقة فصل الديني عن السياسي أو بتعبير أدق التمييز بينهما على مستوى التأمل والتنظير لابد منه، ولا تتعلق بخبث أي كاتب أو مؤلف وإرادته لتهميش الدين مطلقًا، بقدر ما أن الواقع يفرض نفسه ولا علاقة لذلك برغباتنا».

ويرى في الوطن ١٤/ ٥/ ٢٠٠٦م، صعوبة مقاومة فكرة الدولة المدنية، لعجز ما يسميه بالدولة الدينية الإسلامية عن مقاومة التيار، والتغلب على بريق «منجزات الدولة المدنية»، كمفاهيم «المواطنة وحرية التعبير وحقوق الإنسان والديمقراطية والمجتمع المدني»، ويرى أن مقاومة هذه المفاهيم، هي بسبب خطورتها على «رموز العقلية المحافظة دينيًا وسياسيًا»، وبسبب خطورتها «على الدولة الدينية في عالم تتعقلن فيه السياسة».

بل أنه لا يرى فرقًا بين الدولة الدينية والمدنية، وأن الهدف هو تحقيق العدالة وحرية الرأي وحرية المعتقد من أي جهةٍ جاءت، المصدر السابق، متجاهلًا الفرق الكبير في الأهداف والمنطلقات بين الاتجاهين.

أما منصور تركي الهجلة، فيحاول أن يعتدل ويتوسط في فهمه لليبرالية، وموقف الإسلام منها، فيقول في مقاله في جريدة الرياض ١٩/ ٧/ ٢٠٠٧م: «أما الليبرالية النسبية التي تعترف بنسبية ومحدودية عمل الإنسان مع الإيمان بالله ذي الإرادة الكاملة والحرة كونيًا «المشيئة» وشرعيًا «القرآن»، فهي مما يمكن معالجته حسب المجالات التي تنتمي إليها...»، ثم يقول: «وموقف الإسلام واضح في عدم المعارضة لليبرالية بمعنييها الأولين

الذين يعنيان التحرر من سلطة الكنيسة والدولة سياسيًا واقتصاديًا، ويكون مرجع ذلك تواطؤ المجتمع على طبيعة الأنظمة التي تحكمها وفقًا للمبادئ التي يؤمنون بها والتي تحقق مصالحهم دنيويًا وأخرويًا...»، ثم انه لا يفرق في التسمية بين القانون الوضعي والشرعي، ويتكلم عن حرية الضمير في الإسلام، ويصل إلى أنه «لا يصح تجويز أو تكفير عبارة (مسلم ليبرالي) لأنها لفظ محدث مجمل..»، ثم يصل إلى النتيجة النهائية في الموضوع، فيقول: «وما سبق هو من التفصيل الواجب سلوكه، لأنها من الألفاظ المحدثة التي يجب الاستفصال في معانيها دون أن يكون الرفض مطلقًا، خصوصًا إذا تضمّن معاني حقّة وصحيحة وهو من القسط والعدل في القول، يقول سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾»، المصدر السابق.

ويؤكد خالد الغنامي على فصل الدين عن السياسة وعن الدولة، ويدعو أحيانًا إلى العلمانية الصريحة، وهذا من أوضح الدلائل على تمثل الفكر الإرجائي والعلماني، والدعوة إليه بطريقة أو بأخرى، فهاهو يقول في الساحة السياسية ٨/ ١/ ٢٠٠٥م: «المسجد بيت الله وضع للناس لعبادة الله فيه ولا يجوز استخدامه كمنبر سياسي لأي جهة كانت، ويجب صيانته من الابتذال الذي يمارسه كثير من السياسيين الذين يدّعون امتلاك الحقيقة المطلقة والحلول الكاملة لحشد الناس حول قضية دينية معينة مستغلين في ذلك عواطفهم الدينية الصادقة»، ويقول في نفس المصدر: «يجب بقاء رجال الدين بعيدًا عن السلطة المدنية لأن طلبهم لها إنما يكشف عن أطماعهم في السيطرة الدنيوية !! وقمع المذاهب الأخرى...»، ويؤكد على هذا المعنى في مقابلته مع قناة العربية ١١/ ٥/ ٢٠٠٥.

ويصرّح أكثر في مجلة اليمامة ٨/ ١٠/ ٢٠٠٥م، فيقول: «أنا ليبرالي أقولها بملء فمي»، ويزعم في الحياة ١١/ ٩/ ٢٠٠٧م، أن «العلمانية نظام وليست دينًا هي آلية للحكم وتسيير حياة الناس بطريقةٍ ينطبق عليها الحديث النبوي: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، ليس هناك تعارض لكن لأسباب سياسية محضة تم افتعال هذه المعركة بين العلمانية وأصحاب

نظرية «الحل الإسلامي» في السبعينات، ثم ها نحن نراهم اليوم وهم يطالبون بكل ما دعت إليه العلمانية، وها نحن نرى «مشايخ علمانيين» هنا وهناك»، ولا يعنينا من يقصد بالمشايخ العلمانيين، ولا أين طالبوا بالمطالب العلمانية، لأننا أمرنا بالرد إلى الله ورسوله عند الاختلاف، وليس إلى فلان أو فلان.

ويقول في الوطن ٢٢/ ٨/ ٢٠٠٥م: «كلي أمل في الإنسان العراقي الذي كان دائمًا أنموذجًا للعربي المثقف المستنير المتسامح، ألا يسمح للسياسيين الذين يريدون إقحام الدين في السياسة من خلال العودة لتوظيفه ليخدم أطماع البشر الساعية دومًا للمال والسلطة والجاه على أشلاء الجماهير».

ويقول في المصدر السابق: «... عراق الإنسان العراقي الذي ينتمي ويوالي العراق بعيدًا عن الطائفية والعرقية فالدين لله والوطن للجميع...».

ويقول في الوطن ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٣م: «من مهام الدولة الحفاظ على الخيرات المدنية وحفظ الحياة والصحة والملكية والحريات العامة، وليس من واجباتها العناية بالروح فالله لم يمنح مثل هذه السلطة لأي إنسان أو جهة والناس كلهم معرّضون للخطأ، لذا لا ينبغي للسلطة أن تتدخل إلا فيما يحفظ السلام المدني وممتلكات الرعية، ولا ينبغي لها أن تتدخل بين الإنسان والدين فهذا أمر بين الإنسان وبين ربه فكل مخالف يرى أنه أعلم بطريق الحق والنجاة ممن خالفه»، وهو يعلم أن من أهم مسؤوليات الدولة المسلمة، حفظ دين الإسلام وعقائده، أما زعمه بأن «كل مخالف يرى أنه أعلم بطريق الحق والنجاة ممن خالفه»، فهي دعوة إلى الفوضى العقدية والدينية، وإضاعة معالم الحق وخلطه بالباطل.

ويدافع عن العلماني الصريح فرج فودة، في الوطن ١٥/ ٩/ ٢٠٠٨، زاعمًا أنه كان يصلي، «لكنه لم يكن يخجل من إعلان وجهة نظره في بعض التفاصيل، كان يرى أن الحياة المدنية والدولة وعالم السياسة شيء والدين شيء آخر، ولا ضرورة لربطهما مع بعض

بالضرورة»، فبعض «التفاصيل»، في زعمه، هي «الحياة المدنية والدولة وعالم السياسة»، فماذا بقي للدين إذا أخرجت هذه الأمور من سيطرته؟.

ويقول في الوطن ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٤م: «غير أن البشر لم يرضهم أن يكون الدين حُبًا فجعلوه كرهًا، لم يرضهم أن يجعلوه سلامًا فجعلوه حربًا، كل هذا إرضاءً لأطماعهم الرخيصة في المال والجاه والشهرة، إن قلب الإنسان المؤمن ليبكي ألمًا وحزنًا مما يراه من بشاعة ما عملته أيدي البشر باسم الله والله بريء مما يزعمون»، وكلامه هنا عن الدين لا يستثني فيه الإسلام والمسلمين، مما يدل على أن هذه هي رؤيته الشاملة للدين لدى الناس جميعًا.

ومن الأدلة على النزعة الإرجائية لدى الغنامي وغيره، تشنيعهم على التكفير جملة وتفصيلًا، وبدون تمييز ولا تفريق، فهو يردد كلام الغزالي، بأنه «لا وجه للتكفير إلا بالتكذيب والجحود، وأنه مهما وجدنا من تأويل لكلام المسلم فإنه يجب أن نحمله على أحسن المحامل، وأن نترك نوايا الناس لله فهو وحده المطلع على النوايا البصير بها العالم بما تكنه الصدور»، الوطن ٢/ ٩/ ٢٠٠٤م، ويكرر هذا التشنيع بدون تفصيل، على شكل مذكرات تكفيري تائب، فيها من الكذب والافتراء الشيء الكثير، الوطن ١٥/ ٦/ ٢٠٠٤م.

ويزعم في الوطن ٢٧/ ٣/ ٢٠٠٨، أن «نصوص الدين الإسلامي التي نعرفها جيدًا، لا تساعد التكفيريين كثيرًا، فقد عايش نبي الإسلام ﷺ اليهود ووقع على وثيقة تعايش مدني معهم وصبر على أهل المدينة الذين لم يؤمنوا به منهم، وعاشوا في دولته حتى توفوا ولم ينقل مطلقًا أنه كفر أحدًا منهم ولا تشفى ولا انتقم، بل صلى عليهم بعد وفاتهم وعاملهم بأحسن ما تكون المعاملة النبيلة رغم علمه اليقيني الجازم أنهم قد كفروا به طوال حياتهم وحتى مماتهم»، ولا أجد كذبًا أكبر من هذا الكذب، ولا إنكارًا لبديهيات الأمور أكثر من ذلك الإنكار، لأن رسالة الإسلام أساسًا قائمة على المفاصلة

مع الكفار وبيان كفرهم، فمئات الآيات والأحاديث تفصل ذلك وتبينه وتعيد فيه وتبدي، وأما المنافقون الذين أشار إليهم، فهم كما أخبر الله سبحانه «في الدرك الأسفل من النار»، وحسن التعامل معهم كان لأسباب معروفة، وليس لأنه عليه الصلاة والسلام لا يكفرهم، ولا أزيد على ذلك.

وفي مقالته في الوطن ٣١/ ٣/ ٢٠٠٨، بعنوان «هلم بنا نكفر ساعة»، تجاوز فيها كل حدود الأدب والخلق الرفيع، زاعمًا فيها «أن معظم الإسلاميين همهم الأكبر وهاجسهم الأعلى هو مسألة التكفير»، مدعيًا أن كل مكفر فهو عابس الوجه، وأن سبب هذا العبوس، هو «تشبع روحه بفكرة قذارة العالم الكافر من حوله»، وأن الذي يدفعه إلى ذلك «نرجسية خفية تصور له أنه هو بقية النقاء وخلاصة تبر الأرض المليء بالمعادن الرخيصة»، والعجب لا ينقضي من هذا الوالغ في أعراض الأمة كلها، وفي مقدمتهم السلف الصالح والعلماء، ومع ذلك يدعو إلى الكف عن تكفير من يجب تكفيره، والاهتمام بالنفس وإصلاحها.

وتظهر النزعة الإرجائية لدى المحمود، في الغلو في نفي التكفير، حتى لو كان المكفر جليًا لدى أصحابه لا يدارون به ولا يراوغون، وكذلك في اتهام الطرف الآخر بالتكفير في تحريض سافر يفقد فيه عقله وتوازنه، اسمعه يقول في الرياض ٤/ ١١/ ٢٠٠٤م: «كان اكتشافي - بعدها - الحجم الحقيقي لخطاب التكفير، وأنه أدنى إلى المرء من شراك نعله، لقد أصبحت لا أعوّل على العواطف كثيرًا من حيث توقعي لصيرورة الإرهاب خاصة، تريد أن لا تخدع بعد اليوم: اقرأ منظومة الفكر الذي ينتمي إليها أي إنسان تستطيع أن تتنبأ بما يمكن أن يفعل، لا تغتر بالسماحة التي تنطبع على محيا أي إنسان مادامت منظومته الفكرية التي يدين بها تقول عكس ذلك. لهذا كنت وأنا أتأمل هذا الانقلاب السريع من الوداعة والسلام إلى التكفير والإرهاب، في تلك اللحظات بالذات كانت تتزاحم على مخيلتي صور شياطين الإرهاب في مغارات (تورا بورا)، أتذكر: ماذا كانوا وكيف

أصبحوا؟!، ما الذي يمنع أن يتحول هذا أو ذاك إلى تلك المغارات أو ما شابهها ما دامت منظومة الفكر واحدة؟، هل السبب لا يتعدى عدم وجود مغارات متاحة على المستوى المادي بحيث تكفل القليل من الحماية أم ماذا؟، هل هي لحظة انتظار إذ لا يوجد إلا الفارق بين الحسي والمعنوي؟، أتذكر كل هذا وأقول صدق الله العظيم القائل: ﴿ لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَئًا أَوْ مَغَـٰرَٰتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَّوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ ﴾، وبصرف النظر عن وضعه للآية في غير موضعها، وما أكثر ما يفعلون ذلك، فإن كل مسلم في رأيه هو مشروع إرهابي، لا يمنعه من ذلك إلا وجود الملجأ الحسي «المغارات»، والفارق البسيط بين القول والفكر وبين التنفيذ، ولا ننسى كذلك ولاءه للمحتل الكافر ضد إخوانه مهما كان الخلاف بينه وبينهم، وهو أمر أظهره في أفغانستان والعراق وغيرها، وسنرى نماذج صارخة له في مجال آخر.

وتظهر عصبيته ضد ما يسميه التكفير، في ثنائه على نتائج مؤتمر عمان، فيقول: «ولعل أهم ما خرج به هذا المؤتمر المتسامح والذي شاركت فيه هيئات علمية معتمدة لدى عموم المسلمين، تلك التوصية التاريخية !!!! التي أكد عليها الجميع، والتي تقضي بعدم جواز تكفير أتباع المذاهب الإسلامية الثمانية وهي: المذاهب السنية الأربعة والمذهب الجعفري والزيدي والإباضي والظاهري. أي أن أتباع هذه المذاهب - جميعًا - مسلمون تجري عليهم أحكام الإسلام دون تفريق...، وأجمع العلماء - أيضًا - على عدم جواز تكفير أصحاب العقيدة الأشعرية ومن يمارس التصوف الحقيقي إضافة إلى عدم جواز تكفير أية فئة أخرى من المسلمين تؤمن بالله ورسوله وبأركان الإيمان ولا تنكر معلومًا من الدين بالضرورة. لا شك أن مثل هذه التوصيات الشجاعة من لدى مرجعيات علمية معتبرة كفيلة بمحاصرة التكفير فيما لو جرى تعميمها في الواقع الإسلامي...،... وهذه الفتوى - كما يظهر - ليست مجرد توصية عابرة في مؤتمر عابر، وإنما هي إجماع إسلامي يستند على فتاوى مرجعيات معتمدة عند أتباعها كشيخ الأزهر ومفتي مصر،

وآية الله العظمى السيستاني ومفتي سلطنة عمان ومجمع الفقه الإسلامي والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في تركيا ومفتي الأردن والشيخ يوسف القرضاوي»، الرياض ٢١/ ٧/ ٢٠٠٥م، وبضرف النظر عن دعوى الإجماع الكاذبة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه، ولم يشر إليه مطلقًا هو: من يكفر من؟، عليه أن يوجه السؤال إلى من سماه آية الله العظمى وأمثاله، فهم الذين يكفرون المسلمين عامة وبلا استثناء، أما أهل السنة والجماعة فهم أبعد الناس عن الوقوع في التكفير، وأشدهم حذرًا في ذلك، أما من ارتكب مكفرًا واضحًا وأصر عليه فما الحيلة فيه؟.

وبوضوح أكثر، فإن كلامه الآتي يدل على أن المتهمين بالتكفير هم أهل السنة والجماعة، وهم المدعوون لمراجعة كتب العقائد لديهم، فهو يقول في نفس المصدر: «التسامح الذي جرى التأكيد عليه في المؤتمر الأردني لا يمكن أن يتم بمجرد أن توصي الزعامات الدينية أتباعها بضرورة التسامح مع أتباع المذاهب الأخرى وعدم تكفيرهم، وإنما لابد أن يتم في الوقت نفسه مراجعة كتب العقائد التي تتكئ عليها الذاكرة الشعبية ومُديني المجتمع. مثلًا - مجرد مثال - لا يمكن أن يقول المرجع الشافعي لأتباعه: لا تكفروا الجعفرية أو الإباضية بينما في المرجعيات العقدية التي ترجع إليها الجماهير الملتفة حوله مقولات التكفير والتبديع لهذا المذهب بل والزعم - كما عند بعض المتعصبين - أنهم أعدى من اليهود والنصارى !!، إن الجماهير في حالة عدم مراجعة البنية العقدية التي تشكل وعيها - تقع في حالة انفصام حاد -، فهل تصدّق هذا الطارئ الظرفي الذي ينطق الداعية من خلاله، أم تصدّق تلك المرجعيات المعتمدة في المذهب وهي ذات التاريخ العريق؟ !، لا شك أن الأولوية لتلك المرجعيات ومن هنا فالأولوية للمراجعة النقدية، وتصحيح - نعم تصحيح - كل ملامح النفي والإقصاء والإرهاب الفكري في أي مرجع مذهبي مهما بدا هذا المرجع منيعًا ومحصنًا ضد النقد والمراجعة لتطاول الأمد عليه».



ويدل كذلك على أن المتهم عنده بالتكفير، هم أهل السنة والجماعة، ما ردده كثيرًا من أن أساس التكفير موجود في أصول المنهج السلفي، ومن ذلك قوله في الرياض ٥/ ١/ ٢٠٠٦: «إن الخطوة الأولى معهم أن تبدأ في مساءلة التراث السلفي الذي أخرج هذه النواقض، ذات الطابع المطلق التي يستطيع بها كل أحد تكفير كل أحد، والتي كفر بها معظم الأمة في فترة من فترات التاريخ القريب. لو قال له [المحاور] أحد هذا الكلام على هذا النحو من الصراحة، لكان في الحال ضحية سهلة للتكفير السلفي، لأن (من لم يكفر الكافر فهو كافر) إحدى وسائل السلفي لإرهاب الممتنع من التكفير!».

ويصل في غلوه في نفي التكفير، إلى القول بعدم تكفير المعين، لأن «مجرد تكفير المذهب إنما هو - في واقع الأمر - تكفير صريح لأتباعه»، الرياض ٢١ / ٧ / ٢٠٠٥.

وهذا خالد السيف، يقول بعد كلام طويل في لوم والتشنيع على أقسام العقيدة في كليات الشريعة، من حيث غفلتهم عن حماية جناب التوحيد من المكفرين بلا حساب،: «قال الإمام الذهبي: رأيت للأشعري كلمة أعجبتني وهي ثابتة رواها البيهقي: سمعت أبا حازم العبدري، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قرُب أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته فقال: اشهد علي أني لا أكفر أحدًا من أهل القبلة لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد وإنما هذا اختلاف العبارات. قلت: - أي الذهبي - وبنحو هذا أدين وكذا كان شيخنا ابن تيمية أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفر أحدًا من الأمة ويقول: قال النبي ﷺ: «**لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن**» فمن لازم الصلوات بوضوء فهو مسلم»، الوطن ٩/ ٥/ ٢٠٠٥م.

ويقول في الوطن ٢/ ٦/ ٢٠٠٣م: «الاجتراء على حرمة التكفير والاستمراء له وابتذال كافة مفرداته وإشاعة غالب مصطلحاته أحسبها نتيجة لجملة من الظواهر تقتضي دراسة علمية ونفسية واجتماعية وسياسية فلربما أن تكون المسألة هذه ليست متمحضة في الشأن الديني فحسب والله المستعان وبحسبكم أن تستعيدوا شيئًا من مواقف شاغبة لم

نزل بعد نكتوي بأوارها»، ولا شك أن الحذر من مزالق التكفير أمر مطلوب، ولكن أن يلغى التكفير جملة وتفصيلًا، فهذا خلاف العلم وخلاف الواقع، وليست مهمة المسلم أن يكفر فلان أو فلان، ولكن إغلاق الباب تمامًا في هذا الأمر هو من الغلو المضاد الذي يصل إلى مرحلة الإرجائية، والتلبس بها كليًا أو جزئيًا، أما العلماء وعلى رأسهم ابن تيمية، فمواقفهم معروفة في تكفير من يستحق التكفير، سواء بتكفير القول أو بتكفير القائل إذا كان مستحقًا لذلك.

وهذا عبد الله بجاد العتيبي، في قناة العربية ٩/ ٢/ ٢٠٠٥م، يبطل قاعدة أن من لم يكفّر الكافر فهو كافر، ويزعم أنها بدأت مع شكري مصطفى، زعيم جماعة التكفير والهجرة في مصر، فيقول: «لا أبدًا أنا هذه القاعدة كان واضحًا أنها قاعدة خاطئة... ومشكلة هذه القاعدة أنها خاطئة علميًا وعقليًا والذي أخرجها في البدايات عندما خرجت مع شكري مصطفى...»، وللعلم فإن تكفير من لا يكفر الكافر الأصلي الصريح الكفر، جزء من عقيدة أهل السنّة والجماعة، ولم يأت بها شكري مصطفى ولا غيره، وأما الخطأ الذي ارتكبه شكري مصطفى وأمثاله، فهو تكفير من لا يكفر الكافر المتأول، ممن في كفره نظر وخلاف، وهو يعلم ذلك جيدًا، فله خبرة بهذه الأمور، ومع ذلك خان الأمانة، ونسب تكفير من لم يكفر الكافر مطلقًا، إلى شكري مصطفى وجماعته.

ويعقد مسفر القحطاني رئيس قسم الدراسات الإسلامية !!! والعربية في جامعة البترول والمعادن، محاضرة في منتدى رافضي بالقطيف، ليشخص لنا «أزمة الوعي الديني»، كما تقول الجريدة، ويصل إلى عدة نتائج منها: أن من مظاهر أزمة الوعي الديني، «وجود عقلية البعد الواحد التي تعدم مجالات الحوار وتتعامل ككتلة صلبة ذات وجه واحد يحكم عليه بسرعة دون اعتبار لأسبابه ومكوناته، كالحكم على الغرب بالإجرام والكفر مثلًا»، الوطن ١١/ ١/ ٢٠٠٨م، والحياة ١٨/ ١/ ٢٠٠٨م، ودعك من إجرام الغرب،

فربما أنهم ليسوا مجرمين بأجمعهم، ولكن الغرب في أساسه كافر، ولا عبرة بوجود أفراد من المسلمين المهاجرين، أو ممن اعتنقوا الإسلام.

ويتكلم مشاري الذايدي عن التكفير، في الشرق ٢٢/٤/٢٠٠٨، ويسميه «الإلغاء الديني»، ويرى أنه «سلوك مارسه القائمون على مؤسسات الدين أي دين من أجل إبقاء الترسيمة العقائدية والفكرية والاجتماعية كما هي بدون تغيير»، ثم يستعرض تاريخ التكفير عند اليهود والنصارى بشيء من اللطف والرفق، وعندما يصل إلى الحالة الإسلامية، فإنه «سيجد تاريخًا طويلًا من التكفير والتكفير المضاد»، ويطيل في ضرب الأمثلة، خالطًا بين الحق والباطل، جامعًا بين أبي حنيفة وابن عقيل، مع طه حسين ونصر أبو زيد ونجيب محفوظ، مختتمًا بـ«تركي الحمد ومنصور النقيدان وعبد الله بن بجاد ويوسف أبا الخيل»، وذكر الأخيرين ولم يبق إلا أن يذكر نفسه معهما، وهذا هو الهدف من المقالة كلها، زاعمًا فيها أن «المثقف ينطلق من حقه الطبيعي في البحث والتفكير، مادام أنه لم يجترح القدح الموصوف قانونًا على شخص محدد أو مؤسسة اعتبارية، له الحق بإنشاء الحديث في مجالات العلم والفكر والشأن العام»، ولا نقول إلا ﴿ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴾.

ويزعم صالح الشبعان في منتدى محاور العلماني، أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يكفّر أحدًا، ويستدل على ذلك بحادثة عبد الله بن أبي، وما حصل له لما مات، ويقول: «بل بالعكس هل منكم من يأتيني بدليل على تكفير معين في عهد المصطفى صلى الله عليه وسلم»، وليس هناك أكبر من هذه المغالطة، فما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام من الوحي والإسلام، هو فيصل التفرقة بين المسلم والكافر والمنافق، ألا يكفيه قراءة ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴾ [النساء:١٤٥] ولعله لا يجهل أن هؤلاء ظاهرهم الإسلام، ويصلون ويصومون، بل وقد يجاهدون مع المسلمين عدوهم، بل وقد يقتلون في المعارك وقد حصل ذلك.

ويؤكد ذلك في نفس المصدر والمقال، بعد أن يتهم العلماء قديمًا وحديثًا بالتساهل في قضية التكفير، ثم يقول: «فمثلًا تارك الصلاة كان هناك ولا يزال زخم سائد يكفره كفرًا أكبر.... قل مثل ذلك عن نواقض الإسلام التي أصبحت تراها في كل مسجد، ونتيجتها واضحة: من استهزأ باللحية فهو كافر ومن لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر ومن والى الكفار فهو كافر...».

ويشنّع عبد الرحمن محمد اللاحم، على قضية التكفير «الظاهرة الشاذة»، التي أصبحت «صرعة»، و«هواية من لا هواية له»، ثم يقول «ولا أدل على حدتهم في التصنيف من قاعدتهم الراسخة التي تقضي بأن من لم يكفر الكافر فهو كافر...»، الوطن ١١/ ٣/ ٢٠٠٣م.

ويشاركهم في ذلك شتيوي الغيثي، الذي تحدث عن ظاهرة التكفير وخطورتها، وأنه «لا يمكن التساهل معها سواءً صدرت من شخصيةٍ مرموقة دينيًا أم أقل مرتبة»، ويتهم «المكفرين»، بدون تفريق ولا تمييز، بأنهم «يستعملون سلاح التكفير»، «لاحتكار فهم الإسلام»، ويرى في «التكفير» بإطلاق: «شرعنة مباشرة وغير مباشرة في حالة القتل أو التدمير بدعوى محاربة الكفر أو الردة»، ويجعل سبب التكفير وبإطلاق أيضًا: سياسيًا أو مذهبيًا، وأنه ليس دينيًا «خالصًا»، ويدعي أنه نشأ بهذه الأسباب، وأن من لا يرى رأيه، فهذا لأنه «ينظر بمنظار مذهبي أو سياسي»، وهذا تحكّم لا يملكه بأي اعتبار من الاعتبارات، ويرى أن هذا التحيّز، وهذه النظرة السياسية أو المذهبية، هي «أكثر إشكالاتنا المعرفية والدينية عمقًا»، وهذا الكلام إخراج لنصوص الكتاب والسنة من عملية «التكفير» تمامًا، واتهام لعلماء الأمة بلا استثناء بأنهم إما «مغفلين»، يركبهم السياسي ويصرفهم كيف يشاء، أو أنهم أصحاب أهواء، تحركهم أهواؤهم المذهبية والسياسية والشخصية، وهي تهمة خطيرة لا يملك عليها أدنى دليل، وإن زعم أن ذلك «معروف بوضوح»، واقرأ كلامه هذا في الوطن ٢٩/ ٦/ ٢٠٠٧م.

ويبلغ من غلوّه في الإرجاء ونفي التكفير مطلقًا، أنه يربط بقية المسلمين بمذهب الخوارج في التكفير، «فعدوى الخوارج استطاعت أن تنسحب على الجميع بلا استثناء إلا فيما ندر. فالخوارجية حالةٌ فكرية إلى جانب كونها مذهبًا معينًا»، ويزعم أن «الفكرة الأصولية»، القائلة «بتكفير القول أو المذهب دونَ تكفير المعين»، هي أحد الأساليب التي يلجأ إليها التكفيري، لإبعاد الحرج عن مضمون الهدف من إيراد التكفير، وعلى هذا فالعلماء الذين قالوا «بتكفير القول»، دون «تكفير المعين»، كلهم في رأيه تكفيريون خوارج، وأن ذلك «تكفير مبطن للفكر ولذات الشخص الحامل لهذا الفكر فتكفير فكرة يساوي تكفير صاحبها»، وينطلق من ذلك إلى هدفه الأساسي، وهو «حماية الليبرالية» من التكفير، فيقول: «والذين كفروا الليبرالية أو هاجموها قد انطلقوا من ذات الأجواء التي انطلقت منها ظاهرة التكفير، بل تم جعلها مذهبًا من المذاهب ينضاف إلى مجموعة المذاهب أو الفرق غير الناجية بدليل وصفها بالكفر، وهذا يوحي بعدم تجاوز إطار الصراعات المذهبية في القرون الوسطى الإسلامية، إضافة إلى وصفها بأنها مناقضة للدين»، المصدر السابق، وهكذا يتهم الجميع وأولهم الصحابة، الذين «كفّروا المرتدين»، و«قاتلوهم»، و«قتلوهم»، و«سبوا نساءهم وأطفالهم»، بأنهم «تكفيريون»، وذلك كله لمصلحة فئة منحرفة زائغة، محاربة لله ورسوله، متبعة لنهج اليهود والنصارى بلا مواربة ولا استحياء، وهكذا تنقلب الموازين، «**فيخوّن الأمين ويؤتمن الخائن ويتكلم الرويبضة**» قيل: مَن هو يا رسول الله؟، قال: «**التافه يتكلم في شأن العامة**»، وأي شأن أكبر من هذا الشأن الذي يتكلم فيه هذا وأمثاله، وأي تفاهة أكبر من التفاهة التي وصلوا إليها.

ويزعم في مقالة أخرى، في الوطن ٤/ ٤/ ٢٠٠٨: «أن التكفير حق إلهي»، ليس لأحد حق الكلام فيه، حتى الرسول ﷺ، معلقًا على دعائه على بعض أحياء العرب بالهلاك، ونزول قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ...﴾ الآية، بقوله: «وإذا كان الحال كذلك فيمن هو متماس مباشرة مع الذات الإلهية والمبلغ عنها وهو

الرسول ﷺ فما بالك بمن دونه من الناس مهما وصلوا من التراتبية الدينية. إذ إن المسألة تختص بالله دون غيره فحساب الخلق على الخالق»، ويقول قبل ذلك في نفس المصدر: «والإسلام نفسه جاء هداية للناس وليس حكمًا عليهم كون الحكم أمرًا إلهيًا خاصًا يقضي به الله سبحانه»، ولو كان يريد الحق ويبحث عنه، لعلم أن سلف الأمة وعلماءها لم يكفروا إلا من كفره الله ورسوله، ولم يخرجوا عن ذلك مطلقًا، وأما استدلاله بالآية، فلا علاقة له بالتكفير، لأن الرسول ﷺ لم يذكر التكفير، وإنما دعا عليهم بالهلاك، فهم في الأصل كفار، إلا إذا كان له رأي آخر حول كفر هذه الأحياء التي دعا عليها الرسول ﷺ ؟، وهو الأقرب، لما مر علينا من آرائه، وضياع مفهوم الكفر والإيمان لديه، ولكن هكذا هم ينتزعون الدليل من سياقه، ويضعونه في غير موضعه بلا علم ولا حياء ولا هدىً ولا كتاب منير، ثم كيف لا يكون الإسلام جاء «حكمًا على الناس»؟.

ويهوّن الغنامي من شأن عذاب النار، ويستغل رأيًا شاذًا لابن القيم في كتابه حادي الأرواح، والتحقيق أنه رجع عنه، ولو لم يرجع عنه فهو مردود عليه بالإجماع والنصوص القاطعة من الكتاب والسنة، فيقول في الوطن ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٤م: «وخلاصة القول الذي ينتهي به هذا المقال هو هذا السؤال المشروع: إذا كان هذا هو رأي شيخ السلفيين قاطبة فيمن مات على غير الإسلام من أهل النار الذين هم أهلها فحديثه كما صرح بنفسه ليس عن عصاة المسلمين بل عن أهل النار الذين هم أهلها - على حد تعبيره - ألا يحق للمؤمنين من المصلين والصائمين والمتصدقين أن يطمئنوا قليلًا، ألا يحق لنا أن نتفاءل ونفرح بهذه المنحة الربانية الكبرى المسماة بالحياة؟»، وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يقل بدخول الكفار للجنة، بل قال بفناء النار فقط، ولكنه حرف كلامه، على عادتهم في الخيانة العلمية.



ويؤكد الغنامي على هذه الاستهانة بالمعاصي، وهي من علامات المرجئة، في جريدة الوطن ٧/ ٢/ ٢٠٠٥م، فيقول: «وشعرت بالرعب من تلك الأرقام المخيفة التي سجلها ذلك التقرير نقلًا عن سجلات وزارة الداخلية، ذُهلت لبشاعة وقتامة الصورة في ذلك السجن. كثير من الحالات التي ذكرت في التقرير هي لنساء دخلن السجن بسبب خلوة برجل أي لم يصل الأمر إلى الممارسة الجنسية، خلوة في مكان عام كمطعم أو سيارة، لعل المرأة أرادت أن تتعرف أكثر على زوج المستقبل أو من ظنته سيكون كذلك، لأنها لا تريد أن يدخل عليها في ليلة الزواج رجل لم تره قط في حياتها..»، وهو هنا يزوّر ويكذب، فليست كلها ولا كثير منها من هذه الحالات، ثم إن الخلوة في السيارة لها كامل أركان الخلوة، وليست كما زعم مكانًا عامًا، أما المطاعم فهو يعرف كيف وصلت إليه ووصل إليها، ولا ينفعه أن يقول في نفس المقال أنه لا يبرر لهذا الفعل، ولكن كلامه من أوضح الكلام في التبرير للمعصية والتهوين من شأنها والتشجيع عليها.

وتظهر استهانته بالمعاصي، في قوله في الوطن ٧/ ٤/ ٢٠٠٨: «عندما ننظر في القرآن الكريم فأننا نجد العديد من النصوص التي يمكن تصنيفها على أنها نصوص متسامحة ومؤملة وتجعل أمر الدين والخلاص سهلًا على المؤمن. لكن هذا لم يرض كثيرًا من رجال الدين عبر العصور ممن كان يميل تكوينهم النفسي للصلابة والقسوة وعالم الرجال الأشداء الذي يخلو من مسحة سحر الأنوثة وإنسانيتها وتسامحها»، ثم يذكر قول الله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴾، ويزعم «أن المعنى الظاهر المتبادر للذهن يجعل الحياة سهلة والخوف من العقوبة والعذاب يقل،... مثل هذا النص الذي ورد والذي فسره رجال الدين ذوو التكوين النفسي المتسامح بأن اجتناب عدد قليل معين من المعاصي سيؤول بصاحبه إلى الفوز بالجنة قطعًا لا محالة، هذا التفسير تم التصدي له لقتل المعنى المتسامح البادر منه فقيل أن الكبائر أكثر من الكبائر التي يعرفها الناس، فرفع رقمها من سبع إلى سبعين،

وخرجت مقولة أخرى ابتدعها بعض رجال الدين القدماء، ألا وهي أن الإصرار على الصغيرة يجعلها تتحول إلى كبيرة، فتحولت كل الذنوب والمعاصي إلى كبائر بجرة قلم»، وهذا منتهى العدوان على العلماء، وتأمل الجملة الأخيرة من كلامه تدرك ما أعنيه.

ولعل من نماذج التهاون في المعاصي، الدالة على النزعة الإرجائية، سؤال الشقاوي للنقيدان، في موقع الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢، «هل لا بد لمن يتتسب للإسلام أن يصلي الصلوات الخمس ويصوم رمضان تحديدًا ويزكي ويحج أم الأمر أيسر من ذلك؟».

ومن مظاهر الإرجائية و الاستهانة بالمعاصي، ما قاله حسن فرحان المالكي، في منتدى الإقلاع ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٣م: «الأخ عزيز نفس يمكنك الجمع بين الكاس ونفع الناس فخير الناس أنفعهم للناس».

ويقول في نفس المصدر ٢/ ١١/ ٢٠٠٣م، مهونًا من شأن الخمر: «ولكنه - ابن عبدالبر - قال (٢٤/ ٢٦٠) قولًا كأنه يفيد أنهم لا يرون الحد إلا على من سكر من خمر أو غيره، قال: «وأما العراقيون وإبراهيم النخعي والثوري وابن أبي ليلى وشريك وابن شبرمة وأبو حنيفة وسائر فقهاء الكوفة وأكثر علماء البصرة فإنهم لا يرون في شرب المسكر حدًا إلا على من سكر منه ولا يراعون الريح من الخمر ولا من المسكر»، ولاشك أنه هنا يكذب على هؤلاء، فالذي أباحه الكوفيون هو النبيذ المختلف فيه، وهو القليل من غير العنب إذا لم يكن مسكرًا، ثم إن نشر مثل هذه الأقوال - بصرف النظر عن صحتها ودقة نقله لها -، في منتديات الشباب والجهلة، هو تشجيع على التساهل فيها، ويؤكد ذلك كلمته السابقة: يمكنك الجمع بين الكاس ونفع الناس.

ولعل مما يدخل في باب الإرجائية، ذوبان مفهوم الدين وضياع معالمه لديهم، وتحديد دوره حسب أهوائهم، وهذه شواهد من كلامهم على ذلك، فاستمع إلى خالص جلبي، يحدد مصدر الخلق ومصدر التدين وانعدام الفوارق بين الأديان والآراء والمبادئ، وأنها لا تعدو أن تكون ورقة من شجرة كثيرة الأغصان والأوراق،: «هذا السؤال الوجودي

يطرح نفسه باتجاه الأسفل في اكتشاف تشقق الفصائل الإنسانية وتعدد الملل والنحل والمذاهب وفصائل الفصائل: بل صعودًا في شجرة الفكر والعقائد إلى الأعلى، فإذا كانت الشجرة تتفرع ومن كل فرع تصدر فروع جديدة فإن رحلة العودة سواءً في مستوى الشجرة أو الخليقة والأفكار تتوحد تدريجيًا. ونحن نعلم من علم الأنثروبولوجيا أن مصدر الإنسان ليس القرد ولكن القرود بأنواعها.... تجتمع في فرع خاص بها لتلتقي مع فرع الإنسانيات «الهومونيد» ليشكلا فرعًا أكبر في شجرة الخليقة من كائن أقدم من الاثنين هو «مفترس الحشرات» الذي وجد قبل عشرة ملايين من السنين. ومن هذه المقارنة بين شجرة الخليقة وشجرة الأفكار والملل والنحل نعرف أن أحدنا لا يزيد على ثمرة من شجرة عملاقة وهو يعلمنا التواضع والتسامح وتقبل الآخرين»، إيلاف ٢/ ٧/ ٢٠٠٣م، ولا ننسى هنا التذكير أنه أورد في بعض مقالاته، أنهم اكتشفوا أحافير للإنسان القديم - كما زعم وزعموا - قبل عشرة ملايين سنة، فهل الفرع مصاحب للأصل أم متأخر عنه؟.

وسنرى محمد المحمود يعلمنا من هو الأكثر إسلامية، «المسلم الأكثر إسلامية ليس هو المتماهي مع شكلانية خاصة ولكنها رائجة، وليس هو الرافع لشعارات الإسلام على نحو علني، وليس هو الذي يتخم طرحه بالنصوص والمفردات الشرعية والمقولات التراثية، ويخدع الناس بهذا دون وعي بمقاصدها وغاياتها البعيدة: وإنما هو الذي يقدّم - على أية صورة كانت - أكبر قدر من العوائد الإيجابية لنفسه ووطنه ولأمته وللإنسانية جمعاء. هذا - في تصوري - هو الإسلامي الأشد التصاقًا بمعنى الإسلام»، الرياض ١٩/ ٥/ ٢٠٠٥م، وبصرف النظر عن اتهامه لأصحاب النصوص والمفردات الشرعية والمقولات التراثية، ورافعي الشعارات والمتماهين مع الشكلانيات، بأنهم يخدعون الناس ولا يدركون المقاصد والغايات البعيدة، فإن ميزانه يعني تفريغ الدين من معناه ومن

أحكامه، وربط الأمور بنفع الناس دنيويًا - مع أهميته -، وهذا يعني التفلت من أحكام الدين مما يصب في الإرجائية العملية.

بل هو لا يفرق بين الدين السماوي وغير السماوي، من ناحية الوظيفة الاجتماعية، فيقول: «فالدين من الخصائص الإنسانية الجوهرية و به تحمّل الإنسان الأمانة ومن ثم فهو سمة إنسانية جوهرية يضطرب الاجتماع الإنساني بفقدانها، ولا فرق - من ناحية الوظيفة فحسب - بين الدين السماوي وغيره مما هو معطى ثقافي إذ تناط به الوظيفة الاجتماعية ذاتها دون فارق يمس جوهر الوظيفة اجتماعيًا»، الرياض ٧/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

بل هو يرى صحة الديانة النصرانية، وينتقد الخطاب الإسلامي، الذي يخطئ بإعطاء صورة غير دقيقة عن ديانة الآخر الغربي، فيقول: «فقد قام خطاب الصحوة بإعطاء صورة تبسيطية عن ديانة الآخر الغربي فيها الكثير من اللا منطقي والمتناقض كي يصل إلى غاية نبيلة نؤمن كمسلمين بحقيقتها غير أن إيماننا بحقيقتها ونبل الغاية لا يعني رمي الآخر - في ديانته - بالحماقة وأن إيمانه بها يعني أنه كائن لا مفكر، وأقصد أن الديانات الكبرى - والسماوي منها خاصة - لا تفقد الاتساق الداخلي بالكلية - كما يصورها خطاب الصحوة - لأنها لو كانت كذلك لكان أتباعها أممًا بدائية أو أقل من ذلك، ولكن الواقع أنهم ليسوا كذلك بل هم مصدر الإنتاج المعرفي ليس في هذا العصر خاصة وإنما في أكثر العصور، وإذا كان الإسلام يستلزم بالضرورة الإيمان ببطلان الديانات الأخرى، فإن هذا الإيمان لا يستلزم تشويه علاقة الآخر مع ديانته بتتبع التصرف الفردي لبعض أفراد كهنوتها أو وصف بعض شعائرها بما لا يليق، فمثل هذا التصرف - مع كونه تصرفًا يخالف الخطاب الشرعي - يقيم حاجزًا نفسيًا يحول دون فهم نسق التفكير عند الآخر مما يؤدي إلى الفشل في التعامل الإيجابي معه»، الرياض ٤/ ٩/ ٢٠٠٣م، ومن الواضح أنه يعلق على الضجة التي صاحبت الفضائح الجنسية لرجال الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا، والتي أزكمت الأُنوف، والتي هي النتيجة المنطقية للانحراف الديني والرهبنة،

ومع ذلك يدعونا إلى التلطف مع هؤلاء، والحفاظ على مشاعرهم، ولن أتعرض لهذه القضية تفصيليًا – فلذلك مكان آخر –، ولكن أدعو إلى مقارنة دعوته تلك للتلطف مع هؤلاء، باستفزازه لجمهور الأمة والدعاة والعلماء، والاعتداء عليهم بأقسى الألفاظ، وعدم مراعاته لشعورهم، وهذا ظاهر في أكثر مقالاته التي لا تتوقف كل خميس على جريدة الرياض، ولعل بالإمكان التطرق إلى لغة هؤلاء القوم وسقوطها وبذاءتها في مكان آخر، ثم تأمل تمجيده للغرب، الذي هو في زعمه «مصدر الإنتاج المعرفي ليس في هذا العصر خاصة وإنما في أكثر العصور»، وهكذا بجرة قلم، يبخس الأمم الأخرى – وعلى رأسهم أمة الإسلام – حقها ودورها في التاريخ والعلم والحضارة، أما حكاية الاتساق الداخلي في هذه الديانة التي يعتنقها هؤلاء القوم «الراقون المفكرون»، فهي مشكلته ومشكلتهم، ولا شأن لنا بها ويسأل ويسألون عنها، وعليهم التوفيق بين عقولهم الكبيرة جدًا !!!، وبين سخافة ما يعتنقونه من أديان ومذاهب وأفكار، وكذلك فلا رابط بين دين الإنسان وإنتاجه المادي، فهناك أمم كثيرة منتجة مع أنها وثنية، مثل اليابان والصين والهند وغيرها.

وأشير هنا إلى مقطع من كلامه له علاقة بما سبق – تحديد دور الدين –، وله علاقة مباشرة بما أشرنا إليه من استفزاز الأمة وعدم مراعاة شعورها، فهو يقول في جريدة الرياض ٧/ ٤/ ٢٠٠٥م، بعد تساؤلات ظالمة حول الأسلمة والتدين، يختمها بقوله: «إن التدين كالقاطرة الكبيرة لها منافعها الحيوية ما دامت تسير على قضبانها بمعدل سرعة منضبط، لكن هذه القاطرة بقدر ما تكون مفيدة وبقدر ما تكون ضخامتها في مصلحة أصحابها بقدر ما تكون المأساة عظيمة فيما لو خرجت هذه القاطرة عن القضبان. تديننا – بفضل الله – كبير لكنه بلا قضبان، لهذا لن يكون الحل الأمثل بتحجيم الظاهرة الدينية بل بوضعها على القضبان السليمة مع ضمانات ألا تخرج عنه حتى في أسوأ الظروف، ولتتصاعد الظاهرة الدينية بعد ذلك كيفما شاءت ما دامت في مساراتها النافعة»،

والمشكلة أنه لا يتحدث عن الثيران الهائجة من الطرف الآخر، التي تهدم وتدمر وتغرق سفينة المجتمع، وتقضي على مقوماته، ثم يعلمنا متى يكون الدين والتدين نافعًا ومتى لا يكون، والمشكلة الأخرى أنه وأمثاله ينتقدون الوصاية والتحكم بالآخرين ويدعون إلى الحد منها، ثم يجعلون لأنفسهم الحق في هذه الوصاية، وتحديد النافع من الضار، ووضع الضوابط على «الظاهرة الدينية» فقط، ألا شاهت الوجوه.

ويذكرنا في إحدى مقالاته، في الرياض ١/ ١١/ ٢٠٠٧م، بـ«مبدأ هام»، وهو «أن جميع الانتماءات في بعدها المباشر أو غير المباشر إنما وضعت أو تخلقت لتقديم حياة أفضل للإنسان»، وهذا كلام صريح بالتسوية بين المبادئ الأرضية البشرية، والأديان السماوية وآخرها الإسلام، الذي هو الدين الحق الوحيد المقبول عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، كما أخبرنا الله سبحانه، وأخبرنا رسوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وفي كلامه أيضًا تلميح «لتخلق»، و«وضع» المبادئ، بدون تفريق بين دين الله الحق وغيره، وكذلك الزعم بأن هدف الأديان ودين الله خاصةً، هو فقط «تقديم حياة أفضل للإنسان»، فإن ذلك وإن كان هدفًا من أهداف دين الله، إلا أن الهدف الأساسي هو «عبادة الله وحده»، للنجاة في الآخرة من عذاب الله، وهو يبيّن عن هدفه بالتسوية بين المبادئ، عندما يوضح أنه لا يضع «الانتماء المدني بإزاء الديني والمذهبي لأعلي من أي منهما على حساب الآخر»، و مع هذا فهو يدعو إلى «ضرورة التصدّي لشطط الهويات كل الهويات !!!! التي تغتال الإنسان»، ففي رأيه لا يجوز، ولا يمكن «أن يكون هناك ولاء يتقدم على الولاء للإنسان لأنه المقصود الأول في عالم الهويات»، المصدر السابق، مالكم كيف تحكمون، وبطبيعة الحال فالهويات التي تغتال الإنسان بزعمه هي في الغالب «الهويات الدينية»، وهو يلحّ على ذلك كثيرًا في كتاباته، وإن كان يقرن بها القبلية والمناطقية والمذهبية، وأحيانًا «القومية»، ويرى أن أفضل حضارة احترمت الإنسان، ورفعت من شأنه، هي «الحضارة الغربية»، فوا عجبًا!!!!!!.

ويحمل الأديان مسئولية المحافظة على حقوق الإنسان في العالم، لأسباب منها: أن «جميع الأديان والمذاهب تزعم لنفسها رسالة إنسانية. ومن ثم، فهي - بهذا الزعم - تكلف نفسها بهذه المهمة قبل أن يكلفها بها الآخرون. وبما أن الزعم يصدقه الواقع أو يكذبه، فإن على الجميع أن يسهم بهذا المضمار، بدرجة يثبت للآخرين، بأنه إنساني، أي يحقق دعواه واقعيًا»، ومن هذه الأسباب في رأيه: «كون معظم الانتهاكات لحقوق الإنسان، تتم بدعاوى دينية أو مذهبية، خاصة في الانتهاكات المنظمة وشبه المنظمة، يجعل الأديان والمذاهب - وإن كانت بريئة في أساسها - تتحمل تبعة توظيفها من قبل بعض معتنقيها. فبما أنها استخدمت أداة لشرعنة العداء، الذي يقود - بالضرورة - إلى انتهاكات لحقوق الإنسان، فيجب أن تستخدم أداة لتجريم العداء، ولنزع الشرعية عن مروجي العداء.»، الرياض ٣/ ٧/ ٢٠٠٨، فهذه نظرته لمهمة الدين، وحشره في الزاوية الضيقة وفي دائرة الاتهام، وإلزامه بما لا يلزم، وجعله محكومًا عليه بدل أن يكون حاكمًا، ولو أن أحدًا اتهم الحضارة الغربية بجريمة نابعة من فلسفتها، - وما أكثر هذه الجرائم -، لهب محاميًا عنها، زاعمًا أن هذه تصرفات فردية لا تعبر عن هذه الحضارة، واتهم الآخرين بالتعميم وانعدام الموضوعية، فما هذا الحول في الرؤية وانعدام الإنصاف؟، ولا عجب في ذلك فهو لا يرى في الغربيين أي خطأ، ويرى فيهم قمة الحضارة والإنسانية، ويدافع عن جرائم أمريكا في العراق وغيره، ويلتمس لها المبررات.

ومن ضياع معالم الدين الدالة على الإرجاء والموصلة إليه لدى هؤلاء، أن بعضهم وصل إلى مرحلة التسوية بين الإسلام وغيره، فها هو منصور النقيدان يقول: «لتعلموا أن دينًا لا يسعى لسعادة الإنسان لحفظ مصالحه الحقيقية!!!! ليس إلا وبالًا، وتذكروا قول النبي محمد ﷺ: «إن هدم الكعبة أهون عند الله من سفك دم مؤمن»، كل المؤمنين من كل الأديان ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ حتى الصابئين الذين يعبدون الأصنام

والنجوم. الإيمان عندي هو كثير من الإنسانية قليل من الرهبانية...، ابحثوا عن الجمال والروحانية في الطبيعة وفي الموسيقى الهادئة ساعات السحر وفي صوت عبد الباسط حينما يقرأ القرآن ويرفل في صوته الملائكي. الروحانية ليست في السجود وقراءة القرآن فقط، حتى في الحب الصادق. اكتشفوا الإيمان لدى المؤمنين الآخرين، ربما تعلمون أنكم تتفقون معهم في معظم ما يقتلهم الإرهابيون من أجله، قد نعود بعدها بفهم أكثر اعتدالًا وتكون نفوسنا أكثر هدوءًا»، إيلاف ١١/ ١١/ ٢٠٠٣م.

ويؤكد الكلام السابق، في مقابلته مع قناة العربية ١٥/ ٩/ ٢٠٠٤م، فيقول: «لا بأس لا بأس أنا لي فهمي الخاص للدين، أنا بالنسبة إلي أعتقد أن الدين في الحقيقة هو ما يحمله قلبك من الشعلة من الروحانية، ما تحمله للآخرين من حب ومن سلام ومن تسامح، أنا لا أعطي للطقوس وللأشياء المادية المقام الأول، المقام الحقيقي بالنسبة لي هو ذلك الإيمان والنور الذي يزهر في قلب الإنسان، أن يعيش مسالمًا للآخرين ومحبًا للآخرين ومتفهمًا للآخرين، وأنا اخترت أن يكون هذا هو مفهومي للدين...، لكن أنا لي فهمي الخاص...، المذيع : طيب هل تعتبر نفسك مسلم ولا إنساني يعني؟، النقيدان: أنا نشأت في بيئة مسلمة وتلقيت التعليم الديني وكنت ذات يوم شيخًا صغيرًا، المذيع: ولكنك تحولت عن ذلك، النقيدان: لكنني تحولت أنا اليوم اعتقد أنني إنسان أحترم الدين وأحترم الإسلام وأحترم الأديان عامة وأعتقد أن الآخرين حقهم فليختاروا ما يشاءون من الأديان»، ولا أظن أنه يبقى مجال للشرح والتعليق بعد هذا الكلام الواضح حول مبدئه الذي يؤمن به، ولا مجال كذلك للتأويل وتحميل كلامه غير معناه الصريح الواضح: صحة جميع الأديان والتسوية بينها، حتى الوثنية منها.

ويقول في الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م: «أعتقد أن التقدير والاحترام الذي يناله المطوع في المجتمع المتدين كمجتمعنا من أهم الأسباب التي تدعو الجميع إلى الانضمام إلى هذه الشريحة»، ويذكر موجة التدين التي حصلت بعد أزمة الخليج وقيادة المرأة

للسيارة، ثم يقول: «أصاب الجميع عصاب جماعي قاد نحو التدين والطواعة، ومجتمعنا متدين محافظ، وتحول الواحد منا إلى الطواعة لا يحتاج إلا إلى جلسة ويفتح الله عليه، كما نراه يحصل كثيرًا مع أهل الدعوة والتبليغ. فـ «الدميجة هي هيا» مهما اختلفت الأشكال والأزياء والشعور»، فهو يطعن في دوافع التدين أولًا، ويتهم الجميع بالبحث عن التقدير، ثم يصم التدين بالعصاب، ويسخر بالجميع «وأدمغتهم».

أما مشاري الذايدي فهو مثل غيره، يؤكد على أنه ينتمي للإنسان والإنسان فقط، فيقول في منتدى جسد الثقافة العلماني، ١٧/ ٨/ ٢٠٠٣م: «نعم لقد تحررت من قيود الانتماءات الكثيرة وأعيش حالة من اللا انتماء، ولكنها حالة مقتصرة على التحرر من الانتماءات التي تحشر الإنسان في أقفاص الأيديولوجيا والإثنية وبقية الأقفاص، لهذه الانتماءات أنا أعيش حالة اللا انتماء التي تذكرين. لكن إلى الإنسان قبل الشروط المسبقة أنتمي وأنتمي وأتعصب أيضًا. لقد جعلت الإنسان غاية لا وسيلة وصار انتمائي إليه.. إلى كل وجه يتعرق كدحًا وتعبًا وإلى كل قلب يخفق بالرجاء والألم. أمّا نفسي فليتك تدلينني عليها فأنا كلما أوشكت على لقياها أخلفت الوعد وما زلت أنتظر».

ويقول في الشرق ٢٤/ ٥/ ٢٠٠٤م، بعد أن تكلم عن الإسلام السياسي بكلام لا يقدم ولا يؤخر،: «ليست مشكلة الناس أنهم قليلو الديانة، فهم كانوا وما زالوا يعرفون كيف يكوّنون مسلمين، مشكلتهم الكبرى أنهم لم يعرفوا بعد المحافظة على دنياهم التي يقبحها العابرون الجدد في عقولهم، لا خوف على الإسلام بل على المسلمين، بعبارة أخرى: نريد أن نعرف الطريق للحياة الدنيا بعد أن عرفنا السبيل للحياة الأخرى فقط لنصبح أكثر ثقة بأنفسنا»، والمتأمل في حياة الناس يعرف بعد هذا الكلام عن الحقيقة، لأن واقع الناس يؤكد أنهم غرقى في دنياهم إلا من رحم الله، ولعل الزعم بالتحرر من الانتماءات الإيديولوجية والانتماء للإنسان، والإدعاء بأن الدين لا ينقصنا بل الاهتمام

بالدنيا، كل ذلك دليل واضح على تغلغل الليبرالية و الإرجائية في فكر هؤلاء وسيطرتها عليهم.

بل نجد أن مشاري الذايدي هذا يتحول إلى صوفي من أهل وحدة الوجود، عندما يُثني على كلام الأمير عبد القادر الجزائري، فيقول: «بل إن عبد القادر يرى أن الناس كل الناس متروكون لله في شأن اختياراتهم الدينية حتى ولو في أصول العقائد، ويقول في «مواقفه» حسب سرد الباحث الجزائري شارحًا حديثًا نبويًا في صحيح البخاري «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد»، يقول الأمير عن الحديث: «إنه أعم في الحاكم المجتهد في الفروع الشرعية أو الأصول العقلية الاعتقادية إذ لا فرق بينهما عند العارفين بالله تعالى أهل الكشف والوجود، فإن كل واحد من المجتهدين في الفروع والأصول فعل ما كلف به وبذل وسعه فوصل إلى ما أداه اجتهاده. كان عبد القادر الجزائري يتمثل وهو يشرح قواعد التلاقي الإنساني، ويحاول بناء جسور التواصل بين أبناء الأسرة الإنسانية الواحدة بوصفهم يبحثون عن حقيقة واحدة، كان في ذلك يتمثل فلسفة الحب التي أطلقها من قبله شيخه ابن عربي وقد دُفن الجزائري بجواره في دمشق، ابن عربي الذي هتف قبل مئات السنين:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

لكن ومنعًا لتضخم البياض الكاذب فإن أمثال عبد القادر الجزائري ندرة في تراثنا، مسوَّرون بأسلاك التصنيف والتضليل، ولكن لا بأس فالنادر هو الأغلى»، الشرق ١٨/ ٤/ ٢٠٠٦م، وهكذا ينقلب العقلاني !!!! المستنير !!!!، إلى صوفي خرافي، يرى وحدة الأديان، ودين الحب، وانعدام الفوارق بين الأديان والمذاهب، ونسبية الحقيقة، وأن المطلوب هو البحث عن هذه الحقيقة فقط وفقط.

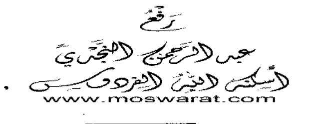
ومن منطق الإرجائية وإذابة الفوارق بين الأديان، نجد يوسف أبا الخيل يثني على العلمانية الفرنسية، ويعتذر لها عن منعها حجاب المسلمات، فيقول في الرياض

١٥/ ٣/ ٢٠٠٤م: «والدولة بصفتها نتاج عقد اجتماعي مع شعبها لا بد وأن تكون مسئولة عن هذا الجانب بضمان حق الممارسة للجميع بشكل متساوٍ بدون أية مظاهر أو إيحاءات من شأنها إشعار أي طرف بمحاباتها لأطراف أخرى بدعمها لطقوسها ومن ثم فقد كفلت الممارسة في أماكن العبادة فقط المخصصة لكل ديانة بعيدًا عن التمثلات الرسمية، على أن أهم ما يمكن مراعاته في هذا الجانب تذكر أن ظروف نشأة وتطور العلمانية في فرنسا تختلف عن ظروف نشأتها في بلدان الشمال الأوروبي وأمريكا الشمالية ذات الأغلبية المتسامحة نسبيًا، من ثم فإن الحديث عن جانب حظر الرموز الدينية في فرنسا بدون استصحاب التطور التاريخي للعلمانية الفرنسية وظروف تشكلها سيكون له أكبر الأثر فيما بعد على الجالية المسلمة في فرنسا، التي ستجد نفسها ربما مع الشحن الأيدولوجي العاطفي متخلفة عن دفع استحقاقات الفلسفة الوحيدة في التاريخ التي وفرت لهم فرصة العيش الكريم مع ضمان ممارستهم لشعائر دينهم بسلطة قانونها نفسه.

وبعد فهل كان المدعي على قدر من التساوق مع تراثه القيمي الحداثي عطفًا على ما لدى المدعى عليه؟، أترك الحكم للقارئ الكريم»، ولن يجد الغرب وفرنسا محاميًا أفضل من هذا المحامي، الذي يلتمس الأعذار لهؤلاء الكفرة المجرمين، الذين أزعجهم وهز علمانيتهم «منديل على رأس فتاة»، فسنوا القوانين لمحاربة هذه الظاهرة، أما المغالطات المتراكمة في هذه الفقرة فما أكثرها، وهي تدل على مدى العمق العلمي !!! والإنصاف لدى هؤلاء المدعين، فمن البروتستانتية المتسامحة نسبيًا !!!!، وهذا يدل على جهله بتاريخ هؤلاء في أوربا وأمريكا، فالبروتستانت أشد تعصبًا من الكاثوليك بكثير، فأينما حل البروتستانت ستجد الإفناء الشامل، بينما نجد الإفناء الجزئي يصاحب الكاثوليك، إلى إلقاء المسئولية على الجالية المسلمة والشحن الأيدولوجي العاطفي، إلى الزعم بأن العلمانية الفرنسية هي الفلسفة الوحيدة !!!! في التاريخ التي حمت الأقليات، وضمنت لهم العيش الكريم مع ممارسة شعائر دينهم، وهذا أيضًا يدل على انحيازه وجهله بدينه وتاريخ أمته.

ولا أدل على ضياع مفهوم الحق لديه من سخريته بأهل الحق وبأحاديث المصطفى ﷺ، وذلك من خلال قوله في جريدة الرياض ١١/ ٨/ ٢٠٠٥م: «ومن خلال هذه التعبئة المستمرة سيتحول الأمر ربما من كونه رأيًا مخالفًا ليس إلا، إلى أن يكون معتقدًا قلبيًا يخامر القلب ويغطيه حتى عن نقائص هذا الرأي، ليتحول إلى عقيدة صلبة لا تزيدها الأُحادية إلا رسوخًا وثباتًا واقتناعًا كاملًا باشتمالها على الحقيقة المطلقة تسري في ثناياها، والاعتقاد من ثم بأن القسرية التي يواجهها أتباعها ليست إلا نوعًا من الامتحان والتمحيص ودفع استحقاقات يوم الظهور الأكبر، ظهور الحق على الباطل وانتصار الفرقة الناجية على الفرق الهالكة، التي ما فتئت تنصب المؤامرات لوأد قمقم الحقيقة وصراطها المستقيم مخافة أن يظهر أتباعها على الناس ليأخذوا بحجزهم عن النار».

ويرى عبد العزيز الخضر استحالة تطبيق الدين، وأنه خلاف حركة التاريخ «حتمية تاريخية»، فيقول في الوطن١٠/ ٩/ ٢٠٠٣م: «إن الخطأ الرئيس الذي بدأ ينمو منذ البدايات في أشكال الخطاب الديني أنه أخذ مع مرور الزمن يسير باتجاه الحد الأعلى في التوجيه نحو التدين، وهو توجيه في جزء من مضامينه ربما لا يحتمله حتى المجتمع الأموي والعباسي في تاريخنا الإسلامي، يضاف إلى ذلك واقع كوني يخطو باتجاه مصادم لكثير من المثل وحالات التطهر وأوهام النقاء، لقد بدا وكأن المشروع أو الطموح هو «تديين» كامل المجتمع أي تحويله إلى حالة التدين، وهو ما قد نتفهمه في نطاق الأمنيات الفردية، لكنه في الواقع العملي هو تفكير باتجاه المستحيل عند من يتصدر للهموم الإصلاحية على مستوى المجتمع، وخطورة مثل هذا الوهم قبل كل شيء على الدين نفسه».. وما قد تولده من حالات تململ وردات فعل من شرائح وطبقات المجتمع المستهدفة، وأيضًا حالات يأس وإحباط ونظرات سوداوية عند المنخرطين في الدعوة لذلك قد تدفعهم باتجاهات أخرى عنيفة يتوهمون أنها طريق الخلاص والتعجيل بالإصلاح»، ويقال له إن مهمة المصلحين هي بذل الجهد للارتقاء بالمجتمع قدر الاستطاعة، وليس بالضرورة أن



يهتدي الجميع إلى الحق، وأن يتمسك جميع المسلمين بدينهم، فلا يخلو عصر من وجود منحرفين ومنافقين، بل وملاحدة مجرمين، ولا ينبغي للمصلحين النظر في هذا الأمر، وإلا فلن يتحركوا خطوة واحدة، أما مصادمة الواقع للمثل، وأوهام التطهر والنقاء، فهي سخرية غير لائقة من مثله، وأما تسمية الإصلاح بالمستحيل، فهو الذي سيجلب اليأس والنظرة السوداء، وقد يتحول عند البعض إلى الاتجاهات العنيفة التي يشير إليها، ولا داعي لتخويف المجتمع من هذا التحول المزعوم المتوقع، لأنه متوقع في كل حال ولأسباب مختلفة، ويجب أن يسعى المجتمع لاستيعابه والسيطرة عليه والتخفيف من آثاره، أما ردات فعل المستهدفين بالدعوة، فلا أظن عاقلًا يريد الخير للناس يفكر بهذه الطريقة، لأن هذا أمر متوقع في كل الأزمنة والأمكنة ومع كل الناس، وتاريخ الأنبياء مع أممهم خير شاهد.

ويستنكر عبد الله بجاد العتيبي، تقسيم الناس إلى ثنائيات: مسلم وكافر، وأهل حق وأهل باطل، فيقول في الوطن ١٦/ ٥/ ٢٠٠٣م: «وهي تعتمد بشكل أساسي على التقسيم الثنائي للبشر بين مسلم وكافر فقط، وأهل حق وأهل باطل فقط، دون إدراك لمدى التداخل والتعقيد في شخصيات البشر وأفكارهم واعتقاداتهم ومقاصدهم، وهي تداخلات اعتبرها الشارع بشكل كبير، ولكن مثل هذه الثنائية تريح المنخرط في هذا الخطاب من تعقيدات الواقع وتداخل الأفكار إلى مساحة من الحسم ترضيه وتسهل مهمته في تجنيد الشباب المتحمس والمنخرط تحت مطرقته القاسية. لقد بدأ استخدام هذه الثنائية بهذا الشكل كسلاح سياسي يُخضع الأيديولوجيا لرغبته واستقطابه للأنصار، وتعاقبت عليها الفهوم والشروح حتى غدت وكأنها نص منزل من السماء يكفي في الاحتجاج العزو إليها، كما هو ظاهر في أدبيات الخطاب التكفيري المعاصر»، وهو أول من يعلم أنه لا يوجد أحد من العلماء قديمًا وحديثًا، يصنف الناس إلى هذين الصنفين فقط، بل كل الناس حتى غير المتعمقين في العلم، يعرفون أن هناك المقصرون والعصاة

والمبتدعة والسابقون والمقتصدون والكفار والمنافقون، لكنه لهوى في نفسه يتجاهل هذه الحقيقة، للتشنيع على الوصف بالكفر والإسلام والحق والباطل، أما إشارته إلى استقرار هذا المفهوم بالشروح والفهوم، فهو طعن في علماء المسلمين، واتهام لهم بتغيير الدين في أخطر قضية: الكفر والإسلام، وهذا مخالف للواقع، فتقسيم الناس وتصنيفهم، مصدره النصوص الواضحة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

بل وصل في نفيه لما يسميه التكفير، إلى اتهام السلف والعلماء والأمة بتكفير من لا يستحق التكفير في رأيه، وذكر أمثلة على ذلك مما لا يختلف المسلمون في كفرهم مثل ابن الراوندي وابن سينا، وذكر من لا يختلف المحققون على كفرهم كابن رشد والفارابي والكندي، وسمى هؤلاء بـ«المفكرين»، وجعل ذنبهم الوحيد هو «تساؤلهم»، أو محاولاتهم نفي «التسليم» عن مسائل «العلم»، وجعل تكفيرهم يقوده «التعصب»، ويحدوه «الانغلاق»، مما يدل على أنه لا يوجد لديه كافر أصلًا، وهذا من أشد الغلو في الإرجائية والعلمانية، وذلك عندما يقول: «لذلك فليس غريبًا أن تجد كثيرًا من العلماء والمفكرين والفلاسفة في التاريخ الإسلامي وعلى جبين كثيرٍ منهم أثرٌ لهذه الخواتم الجائرة، فمن كفر ابن رشد إلى ردّة ابن سينا والرازي إلى إلحاد الفارابي والكندي إلى فسق ابن الراوندي، وغيرهم كثير من المفكّرين الذين كان جزاء تساؤلهم أو محاولتهم نفي «التسليم» عن مسائل «العلم»، أو الخوض في مسائل العلم بآلياته وحججه وبراهينه وليس بالتسليم المطلق والتقليد الأعمى، كان جزاء ذلك هو هذه الأحكام الدينية التي يقودها التعصّب ويحدوها الانغلاق، والعجيب أنّ هذه الأحكام لم تقتصر على المفكرين الفلاسفة فحسب، بل تجاوزتهم إلى المفكرين في المجالات العلميّة البحتة كالفلك والجبر والطب ونحوها من العلوم، وهو ما يدلّ على حجم تضخّم المشكلة وسيطرتها على المشهد التراثي بشكلٍ عام»، الرياض ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٧م، ولاشك أنه يكذب ويفتري على الأمة والعلماء، عندما يتهمهم بتكفير «المفكرين في المجالات العلمية البحتة» فقط،

ومن البديهي أن ابن سينا لم يكفر من أجل طبه، ولا جابر بن حيان من أجل الكيمياء، وإنما كفروا هم وغيرهم لأسباب معروفة، لا تخفى على أي باحث عن الحق.

ويجيب فراس السواح على سؤال من سعود السرحان، بالتسوية بين الأديان بلا استثناء، وأنها كلها كتابيها ووثنيها تؤدي إلى الله، فيقول السائل: «تكتب في مجال تفسير الدين والتجربة الدينية، وفي الأساطير، وفي التاريخ القديم. ما الذي يربط بين هذه الاختصاصات الثلاثة؟»، فيجيب السواح: «لكي نتحدث بمصطلح أدق، أنا أكتب في مجال فينومينولوجيا الدين، أي دراسة الظاهرة الدينية من موقع مفارق، والسعي إلى التعرُّف عليها دون موقف مسبَّق أو أيديولوجيا جاهزة، ولكن مع التعاطف مع إيمان البشر، أنَّى كان دينُهم ومعتقدُهم، وعدم المَساس بأيِّ إيمان لصالح إيمان آخر أو لحساب علمانية محدودة الأفق. في فينومينولوجيا الدين، الأديان كلُّها سواسية، وتنتظم على مسطَّح واحد، لا على سلَّم متدرِّج من الأدنى إلى الأرقى؛ إذ لا وجود لدين سامٍ، راقٍ، وآخر بهيمي متخلِّف. فكما تختلف الحضارات، في لغتها وفي فنونها وعمارتها وما إلى ذلك من تبدِّيات الحياة الثقافية، فإنها تختلف أيضًا في معتقداتها وحياتها الدينية، كل دين هو طريق خاص، وكلُّ الطرق تؤدي إلى الله - فلا وجود لفرقة «ناجية» وبقية هالكة!، الفرقة «الهالكة» هي الفرقة التي تؤمن باحتكارها للطريق المؤدي إلى الله، والفرقة الناجية هي التي تؤمن بأن طريقها ليس إلا واحدًا من الطرق المتاحة للصلة مع الله. وعلى عكس مؤرخ الأديان الذي يسعى إلى الكشف عما جرى في الماضي، فإن فينومينولوجي الدين يحاول البحث عن المعنى في ذلك الماضي، وعن الخيط الجامع الذي يوحِّد بين مختلف المعتقدات الدينية والمعاني الكامنة خلف تبدِّيات الحياة الدينية. وبتعبير آخر، فإن فينومينولوجي الدين هو مؤرِّخ أديان من نوع خاص: إنه يبحث في المادة نفسها، ولكن أهدافه تتجاوز أهداف مؤرخ الأديان»، إيلاف ١٧ / ٦ / ٢٠٠٤ .

واقرأ إجابة فراس السواح له، في مقابلته معه في إيلاف العلمانية الإباحية، في نفس التاريخ السابق، وسؤاله له عن قوله عن أديان الشرق «أنها أديان توحيدية»، فما معنى التوحيد عندك؟، وكيف كانت هذه الأديان توحيدية؟، ولم يعقب على إجابته ولم يناقشها ولم يرد عليها، مما يدل على التوافق في الرأي، فماذا كانت إجابة السواح؟: «أنا لم أقل أن أديان الشرق القديم هي أديان توحيدية، ولكني تحدثت في كتابي «الأسطورة والمعنى» عن نزعة توحيدية واضحة في أديان الشرق القديم، التي يقوم معتقدُها على الإيمان بإله واحد أعلى خَلَقَ بقيةَ الآلهة، مثلما خَلَقَ العالمَ وسائر الكائنات الحيَّة. أمام مثل هذا المعتقد نحن قرابة خطوة واحدة من معتقد التوحيد، الذي يقوم على الإيمان بإلهٍ واحدٍ خَلَقَ العالم والكائنات الحيَّة، وخَلَقَ الملائكة، فأوكل إليهم وظائف معينة، مثلما خَلَقَ الإلهُ الأعلى للشرق القديم آلهةً ثانوية وأوكل إلى كلٍّ منهم وظيفة. إن الخطَّ الفاصل بين التوحيد والتعدديَّة، كما أراه، هو خطٌّ واهٍ جدًّا. ففي التوحيد هنالك شيء من التعدديَّة؛ وفي التعدديَّة هنالك شيء من التوحيد»، فانظر إلى هذا المتمرد يكذب على الله وعلى الناس، ويزعم أن الملائكة آلهةٌ مخلوقة، وأن الفرق بين التوحيد والتعددية الإلهية فرق بسيط جدًا، ويسكت معيد العقيدة على هذا الكلام، ولا يثير فيه أدنى درجة من الاعتراض، فهل بعد هذا الضلال من ضلال وهل بعد هذا الانحراف من انحراف؟، ولا أعتقد أنه يوجد كفر وضلال أصرح من هذه التسوية بين الأديان السماوية والأديان الوثنية والأديان السماوية المحرفة والإسلام، والاعتقاد بأنها جميعًا من صنع البشر بلا استثناء، ومن الغريب أنه لم يذكر الديانة اليهودية وبمن تأثرت، ومع ذلك يسكت معيد العقيدة وخريج الشريعة، ولا يذكر كلمة اعتراض واحدة على هذا الكلام الخطير.

ويصل الأمر عند نواف القديمي، في جريدة المحايد !!!!، إلى إجراء مقابلة مع الكاتب العلماني الصريح «حسن حنفي»، حول بعض القضايا الحساسة، فيترك له المجال ليقول ما يريد وإن حاول الرد عليه، ولكن هذا لا يكفي فلمَ يُقابل ولمَ ينشر له في جريدة

تنتسب إلى الإسلامية؟، فيقول في المحايد ١/ ٥/ ٢٠٠٢م: «بعد ذلك دخلنا في حوار مع الدكتور حسن حول بعض المقاطع التي تضمنتها كتبه...، قال أحد الإخوة: القارئ لكتب الدكتور حسن يجد مع عاطفته الإسلامية الواضحة بعض السطور والمقاطع التي لا يمكن أن تقبلها كل الأديان السماوية !!! فضلًا عن الإسلام، ولا نستطيع معها إلا أن نعذر من يصفه بالعلمانية أو الزندقة،.. فمثلًا أنت تقول «العلمانية هي الطريق الوحيد إلى الدين» أو «الله هو الخبز» أو «الإلحاد هو أصل الإيمان» وسوى ذلك دون توضيح لما تقصده في هذه المقولات فكيف تجمع الماء والنار والعلمانية والدين في وقت واحد؟، بعد لحظة صمت، سأل الدكتور حسن الأخ السائل..، قال له: عرّف لي الله قال الأخ: هو الخالق الرازق المتعالي على عباده في السماء، قال الدكتور: ولكن ما ذكرت هي صفات الله وليس كل «الله»، أجاب الأخ: ولكن الله يُعرف بصفاته، فقال الدكتور فورًا: وهذا ما أريد عندما أقول أن «الله هو الخبز»، فأنا أعني أن الله هو الرازق...، وعندما أقول: «العلمانية هي الطريق إلى الدين أعني أنك بعقلك المجرد وبالمحسوسات البشرية وبهذا العالم المتناهي الدقة تصل أيضًا إلى الدين...»، وجاء بكلام كثير ليبرر لنفسه انحرافه وأقواله، ثم ردوا عليه بطريقة باردة ضعيفة، والسؤال هو: ما الحاجة إلى إتاحة الفرصة لهذا المنحرف – وهذا أقل ما يقال فيه، وإلا فهو زنديق ينكر وجود الخالق صراحة، ويرى أنه من صنع أوهام البشر، – لينشر آراءه وشبهاته في جريدة تتسم بالإسلامية، ومن كاتب ينتسب إلى هذه الصفة؟، أليس ذلك دليلًا على ضعف الحساسية الإسلامية لدى الجريدة والكاتب؟، أليس ذلك من دلائل الإرجاء؟.

أما زياد الدريس، فيطرح تساؤلات عديدة في الشرق ١/ ٣/ ٢٠٠٤م، حول مهمة الدين، فيخلط فيها بين الأديان جميعًا، ولا يستثني الإسلام، ثم يقول: «وهذا سيقودنا إلى سؤال كبير يكبر اليوم أكثر وأكثر يجب أن يجيب عنه العلماء إن كانوا يستطيعون: هل الدين يدعو إلى السلام لبني الإنسان كافة أم إلى الحروب والاقتتال حتى لا يبقى في

الكون سوى أتباعه؟، أي أننا لو افترضنا وجود عالمين في كوننا هذا أحدهما كعالمنا هذا بأديانه وطوائفه ومذاهبه والآخر عالم خالٍ من الأديان أيهما أكثر أمنًا واستقرارًا وسلامًا؟، الإجابة البديهية التي رضعناها مع الفطرة هي أن العالم الخالي من الدين هو عالم موحش خاوٍ مأزوم عبثيّ لا قيم فيه ولا أخلاق تحكمه إنه بإيجاز «عالم سفاري»، هذه هي الإجابة البديهية النابعة من المفهومات الأساسية لوظائف الدين سوسيولوجيًا، لكن المشاهد في العالم الآن هو أن الدين أصبح عود ثقاب نشعل به شرق الأرض وغربها.. حتى يشمت بنا الملحدون ثم يجدون مبررًا لتمرير قناعاتهم وقوانينهم اللادينية التي تريد أن تحكم العالم اليوم في شئون المال والجنس والنظم الاجتماعية. هل أصبح حقًا نموذج الجزيرة المعزولة بدون أديان أكثر أمنًا وسلامًا من أرض الأديان ومهبط الرسالات؟، هل أصبح الدين حقًا عود ثقاب العالم؟، أم أننا نحن الذين أشعلناه ثم قذفناه في كومة قش العقول البشرية بدلًا من أن نشعله ونستضيء به في ظلمات الحياة ودهاليزها. أسئلة مخيفة، تذكّروا قبل الإجابة عليها أننا نحن المسلمين نصلي كل يوم قائلين: «اللهم أنت السلام ومنك السلام.. يا رب»، والإدانة واضحة في هذه التساؤلات حتى لدين الإسلام، أما تخويفنا بالملاحدة، وأننا بفعلنا هذا نفتح لهم المجال للسيطرة، فهو دليل غفلة الكاتب عن واقع سيطرة الكفر ونظمه على الأرض كلها إلا ما شاء الله، وما التعبير بالملاحدة إلا دليل على أنه يريد أن يجمع كافة الأديان، خاصة السماوية منها لحرب الإلحاد، وكأن المشكلة هي هذه الحفنة من الملاحدة قلت أو كثرت، وكأن بقية الكفار غير الملاحدة !!!! لا مشكلة منهم أو معهم.

وكتب في جريدة الحياة عن حقوق الإنسان، ملخصًا كلمته التي ألقاها باسم المجموعة العربية أمام مؤتمر اليونسكو، بمناسبة مرور ستين عامًا على إعلان حقوق الإنسان وختم مقالته قائلًا: «إن من شأن هذه الالتفاتة المعرفية أن تخفف من توظيف الأديان في هدر حقوق الإنسان. فالدين هو عود ثقاب العالم، به يمكن أن يستضيء

الأخيار طريقهم في ظلمات الحياة، وبه يمكن أن يشعل الأشرار كومة القش في عقول البشر !»، الحياة ٢٢ / ١٠ / ٢٠٠٨.

بل أنه يصرّح في جريدة الحياة بأنه يؤمن بـ«الليبرالية أداة للتفكير»، ويحاول أن يجمع بين الليبرالية والإسلام، فيقول: «أما وقد اشتهيت التصنيف، فسأقول لك أنني: إسلامي الفكر... ليبرالي التفكير، لأنني أؤمن بأن الإسلام هو «محتوى» فكري، والليبرالية «أداة» للتفكير، فلا يمكن أن يكون المسلم مسيحيًا أو اليهودي مسلمًا؛ لأن هذا سيعني تناقضًا في الجمع بين محتويين متغايرين، لكن يمكن أن يكون الليبرالي مسلمًا أو مسيحيًا أو يهوديًا، ويمكن أن يكون المسلم ليبراليًا أو غير ليبرالي، وكذلك المسيحي أو اليهودي»، الحياة ١/ ٣/ ٢٠٠٦م، وأعاد هذا الكلام في الصحيفة نفسها ٤/ ١٢/ ٢٠٠٧، وقد رأينا في أكثر من مناسبة استحالة الجمع بينهما، واستحالة استعمال الليبرالية كأداة أو وسيلة، لأنها باختصار دين متكامل الأركان.

ويؤكد هذه المعاني في التسوية بين الأديان، في مقالته في الحياة ٢٩/ ٤/ ٢٠٠٨، بعنوان «طبائع الاستفذاذ»، معيدًا الحروب واستعباد الإنسان، إلى شعور الشعوب المسيطرة بأنها «عنصر بشري فذ»، «نخبوي»، وأنه تحرر من هذا الشعور بسبب دراسته لعلم الأحياء في المرحلة الجامعية، وعلم الاجتماع الثقافي في مرحلة الدراسات العليا، ذلك العلم: «الذي يدرس العلاقة بين البنى الثقافية أو الدينية أو المعرفية وعلاقتها بالأطر الاجتماعية . أي العلاقة الجدلية المتلازمة بين أيديولوجيا وثقافة المجتمع مع واقعه المادي والاجتماعي، وأيهما الذي يطغي على الآخر ويجره إلى تصنيفاته، كما قال ماركس «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل يحدد وجودهم الاجتماعي وعيهم»، أم على العكس كما بين ماكس فيبر في كتابه العويص اللذيذ «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، فهو محتار بين النظرة الشيوعية والرأسمالية في المؤثرات على تكوين دين المجتمع وثقافته وتفسيرها، وهو رافض لمقولة «كيبلنغ» الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ومؤيد

لمقولة «غوته» الشرق والغرب لا يمكن أن يفترقا»، وهو كما يقول، تعلم من ذلك كله «أن لا يحمل أحكامًا مسبقة ضد فرد أو شعب بعينه، وأن لا ينظر إلى الآخر المختلف عنه بازدراء أو احتقار يورثه التعالي عليه»، مستفيدًا كما يزعم من قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، ومستشهدًا بالحديث النبوي الشريف: «وأشهد أن العباد كلهم إخوة»، مبينًا أن: «دراسة السوسيولوجيا والأنثولوجيا»، حركت فيه «هاجس المساواة والإيمان بالتنوع والتعددية»، وأنه مازال «يتعلم ويدرب نفسه على ذلك، لأن الإيمان المطلق بمزاولة التعددية وممارسة المساواة ليس بالأمر الهين»، وهو أيضًا «مدين لعلم الأنثولوجيا والسوسيولوجيا»، «في مقاومة الاستعمار الذي في داخله»، ويذكر أصحاب الفضل عليه في ذلك، وهم «ابن خلدون و أوغست كونت وجمال حمدان وعلي الوردي وقوميلوف وليفي شتراوس وتاتيانا فيودروفنا»، ولا ننسى ماركس وماكس فيبر الذين استشهد بكلامهما، ثم يختم مقالته بالسؤال عن ضرورة تفعيل مثل هذه العلوم «في مكافحة الإرهاب والتعصب والأحادية والإقصاء»، ولاشك أنه تعلم من هؤلاء جميعًا عدا ابن خلدون، فإنه لا يعلم مثل هذه الأفكار، وكذلك فإن الله علمنا غير ما تعلمه من هؤلاء، فلا يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور، ولا يستوي الأحياء ولا الأموات، ونحن لا نفرق بين الناس بألوانهم ولا أجناسهم، وإنما بعقائدهم كما فرق الله ورسوله بينهم بذلك، وأما الحديث عن الإرهاب والتعصب والأحادية والإقصاء، فهي شنشنة نعرفها من هؤلاء في ترديد مثل هذه المصطلحات، التي يتوهمون أنها تخيف الناس، وتمنعهم من قول الحق وبيانه للأمة، أما استعانته بهذه العلوم «في مقاومة الاستعمار الذي في داخله»، فلها دلالتها الخطيرة في تسمية العقيدة التي تربى عليها استعمارًا، وأنه يقاومها بهذه العلوم، وكل من أشار إليهم ممن ينتسب إلى الإسلام أو من غيرهم، معروفون بماديتهم ورفضهم للدين، أما «تاتيانا فيودروفنا»، فنحن نجهل من تكون، ونجهل طبيعة علاقته بها وتأثيرها فيه وفي قناعاته.

وانظر إلى توصيفه للوسطية في الحياة ٩/ ٧/ ٢٠٠٨، وتحذيره من انقراض هذه الطبقة لصالح المتطرفين في الاتجاهين، من المتطرفين دينيًا أو لا دينيًا، وأنهما يقضمان من هذه «الطبقة الوسطية المستضعفة»، ويرى في بعض الظواهر دليلًا «على زحف متسارع للتدين، لكن السؤال الأهم: هل هو زحف على حساب الطبقة اللادينية أم هو على حساب الطبقة الوسطية المتآكلة يومًا بعد آخر؟»، ويتضح لنا مفهومه لهذه الطبقة الوسطية، عندما يختم مقاله هذا بقوله: «العالم حقًا بحاجة إلى حبال دينية يتعلق بها من هوة المادية الرأسمالية الكاسرة الآن، لكننا رغم ذلك لا نريد لجباه الشباب أن «تتزبب» قبل أن تتحصرم!. أيها الوسطيون: إننا نعيش في زمن مباراة لا يراد لها التعادل»، وهذا هو التحكم في مفهوم الدين حسب المزاج العام، وهذا المزاج العام في الغالب ليس لمصلحة الدين، بل هو في الغالب متساهل في الدين، إن لم يكن محاربًا للدين رافضًا له، ولا ننسى التذكير بلمزه لزبيبة السجود في جباه الشباب، التي يرى مع الباحث الذي أشار إليه، أنها أصبحت ظاهرة بارزة لدى الشباب المصري، ويبدو أن هذا الأمر يغيظهم.

ومن الأدلة على وجود نزعة الإرجاء والعلمانية لديهم، وانتشارها في كتاباتهم وأفكارهم، التسوية بين الأديان ونسبية الحق في نظرهم، فهذا خالص جلبي، يقول في موقع إيلاف العلماني: «وينطلق التفكير على نحو مسلسل انشطاري: لماذا اختلف الحنفي عن الشافعي؟، وما معنى وجود أكثر من أربعة مذاهب في الدين الواحد؟، وما معنى اختلاف الشيعي عن السني؟، بل وما معنى اختلاف المسلم عن المسيحي؟، والمؤمن عن الملحد الذي لا يؤمن بدين؟، وإذا كانت الأمور على هذا الشكل من التعقد فمن يغامر بقتل الآخرين بتفجير نفسه يذكّرنا بقول برتراند راسل حينما سُئل هل عندك استعداد لأن تموت من أجل فكرتك؟، أجاب: لا لأني قد أكون مخطئًا، ويُنقل عن نيتشه: أن من أراد هدوء البال والسعادة فليعتقد، ومن أراد أن يكون من حواريي الحقيقة فليسأل»، إيلاف ٢/ ٧/ ٢٠٠٣م.

وهذا حسن فرحان المالكي، لا يرى كفر بعض اليهود والنصارى وشركهم، ويرتب على ذلك إدخالهم في دائرة الرحمة الإلهية، فيقول في منتدى الإقلاع، ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٣م: «ليس كل اليهود والنصارى مشركين، بل التوحيد ظاهر في اليهود أكثر من النصارى، وهناك من النصارى من يعتقد في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ اعتقاد المسلمين تمامًا فهل هؤلاء مشركون؟، الله القائل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فخصص هنا وإلا كيف تجمع بين هذا وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ...﴾»، ثم يطيل الكلام في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، ثم يقول في نفس المصدر مجيبًا السائل: «الذين ذكر الله أن من عمل صالحًا منهم سيوفيهم أجرهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون، هم ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ﴾، واشترط الله لذلك ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾. أما الخالدون في النار فهم المشركون الذين بلغتهم الرسالات وكذبوها واتبعوا أهواءهم وأصروا واستكبروا وعاندوا».

ويؤكد هذا المعنى في نفس المصدر في ٤/ ١١/ ٢٠٠٣م، إجابة عن السؤال حول الترحم على الكفار، فيقول: «هذا فيه تفصيل: فإن كنت تعلم أن هذا الرجل الذي مات على غير الإسلام قد بلغته الحجة وفهمها !!!! ثم كابر فلا يجوز أن تدعو له بالرحمة لأن هذا اعتداء في الدعاء، وإن كنت تترحم عليه لعلمك أو ظنك أنه لم يبلغه دين الإسلام أو وصله مشوهًا فيجوز لك الترحم عليه والاستغفار له بشرط ألا يكون ظالمًا، والظالم لا يجوز الاستغفار له سواء كان مسلمًا أو غير مسلم لأنه اعتداء في الدعاء ومخالفة للعنة الله للظالمين واللعن هو الطرد والإبعاد من رحمة الله»، ولا نقول إلا أن من تكلم في غير فنه أتى بالعجائب، فالكافر يستغفر له، والظالم المسلم لا يجوز الاستغفار له، ويذكر قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، وينسى عدد المرات التي لعن الله فيها الكافرين،



ويتجاهل أن من معاني الظلم في الآية: الشرك والكفر، ويختار آية بعينها ويخطئ في نقلها وتفسيرها، ويترك بقية الآيات الصريحة في الفصل الحاسم بين المسلم والكافر، وأن الله لا يقبل غير الإسلام دينًا، ومن أراد الرجوع إلى معاني هذه الآيات التي نقلها، فليرجع إلى رأي شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الصابئة، في كتاب: الرد على المنطقيين، الطبعة الثانية ص٤٥٤-٤٥٧، فقد وضع فيها النقاط على الحروف، وأزال الشبهات عن مفهوم الصابئة واختلاف الناس فيهم، وقد بنى على هذا الرأي في الكفار أحكامًا غريبة وعجيبة، فيرى أنه يجوز اتخاذهم بطانة ومستشارين، ويرى جواز مدحهم والثناء عليهم بالحضارة والعدل، ويرى جواز التشبه بهم مطلقًا، ثم يقول: «الأمر لا يحتاج لحشره في باب العقائد وبالتالي ترتيب الأحكام عليه»، ويرى أن التشبه ليس فيه نص، ويرى مشاركتهم في أعيادهم، والإهداء إليهم وقبول هديتهم في أعيادهم وأعيادنا، ويرى جواز الإقامة والسفر إلى بلاد الكفار والإقامة فيها مطلقًا، المصدر السابق.

ويرى عبد الله بجاد العتيبي «أن ما يجمع البشر أكثر مما يفرقهم»، الرياض ١٠/ ١/ ٢٠٠٥م، ويرى أن «هذا التكريم الإلهي عام لكل البشر لا يخص مسلمًا دون غيره ولا تقيًا دون فاجر ولا غنيًا دون فقير بل هو تكريم للجميع فالإنسان مهما كان أو فعل هو نفخة من روح الله»، نفس المصدر.

ويؤكد على هذا المعنى يوسف أبا الخيل، فيقول في كلام طويل في جريدة الرياض، ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٥م: «تقريرية قيمة الإنسان المطلقة في الإسلام تأتي أولًا: من خلال ملاحظة الأسلوب الخطابي الذي ينتهجه القرآن الكريم عند تقرير مكرمة أو قيمة إنسانية، إذ يأتي الأسلوب على هيئة نداء عام للناس أجمعين وذلك من جنس قوله تعالى في الآية السبعين من سورة الإسراء: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ...﴾ فالتكريم هنا والحمل في البر والبحر والرزق من الطيبات والتفضيل على كثير ممن خلق الله خاص بالإنسان بصفته ابنًا لآدم فقط أي بصفته الآدمية المطلقة بعيدًا عن لونه وجنسه وديانته ومذهبه وقبيلته، بل

باستصحاب آدميته فقط...، ولذا لم يكن أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لحظة خلقه من قِبل الله تعالى وإظهاره للوجود إلا تعبيرًا رمزيًا عمليًا عن هذا التكريم الآدمي ممثلًا في تكريم أبي البشرية من قِبل من وصفهم الله تعالى في كتابه الكريم بأنهم: ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾....، وفي هذه الآية ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ...﴾ إشارة في غاية الدلالة وهي أن المقصود من تكريم آدم إنما هو تكريم ذريته بالتبع أيًا كانت نحلهم وتوجهاتهم...»، ثم يواصل: «بعد أن أشهد الله ملائكته الكرام على أفضلية آدم وذريته على ذرات الوجود كلها بصفته الخلقية المطلقة، أنزل الشرائع على الرسل لتكون في خدمة البشرية في حاضرهم الدنيوي فقط!!!!، دون الآخرة التي جعلها دار مجازاة وحساب وليست دار امتحان أو عمل، يشهد لذلك قول الله تعالى في الآية الخامسة والعشرين من سورة الحديد ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ..﴾ الآية، فالغاية من إنزال الكتب على الرسل: أن يقوم الناس بالقسط وهو «العدل» فيما بينهم، ومن الطبيعي أن قيامهم بالعدل إنما يكون في هذه الحياة الدنيا فقط إذ لا حيلة للناس في الآخرة ليقرروا العدل من عدمه، فهو مقرر لله تعالى فقط عندما يفصل بينهم يوم القيامة...»، ثم يذكر حديث حرمة المؤمن، وأنه أعظم من حرمة الكعبة ويحرفه عن معناه، عندما يقول في نفس المصدر: «بل إن حرمة هذا الإنسان بكل مظالمه وأخطائه وسيئاته وخطله أعظم عند الله من حرمة الكعبة التي شرفها الله في القرآن بأن جعلها قيامًا للناس أجمعين، ولعلنا نلاحظ هنا كيف أن صياغة هذا الحديث النبوي جاءت لتأكيد حرمة الإنسان باحترام جميع ما يمثلها من دلالات ومظاهر فعندما ذكر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن حرمة المؤمن أعظم حرمة عند الله من الكعبة أعقبها باستعمال البدل لكلمة «المؤمن» بأن قال بعدها «دمه وماله» وذلك يعني أن حرمة هذا الإنسان التي جاءت لتفضل حرمة الكعبة المشرفة تمتد لتشمل حرمة دمه وماله وعرضه وكل ما يمت لحرمته الإنسانية بأية صلة كانت...»، إلى آخر كلامه، فالمهم لديه أن يؤكد أن الحرمة

والتفضيل حتى على الكعبة، ليست محصورة فقط في المؤمن كما هو ظاهر الحديث، بل هي تشمل الإنسان كل الإنسان ولو كان كافرًا، ولا شك أن هذا تحريف لمعنى الحديث، بل والآيات التي ذكرها، ونسيان وإهمال للآيات الأخرى، التي تؤكد نزول الإنسان بالكفر إلى أحط الدرجات والدركات، ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴾، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾، وغيرها من الآيات، وعلى أية حال فهذا هو ديدنهم في تحريف كتاب الله، والتلاعب بأحاديث رسوله ﷺ لتتفق مع هواهم وآرائهم، ولا أدل على جهله وهواه، من حصره الهدف من إنزال الكتب بالعدل بين الناس فقط، ومع أنه هدف مهم إلا أن الكاتب يعلم، ولكنه يتجاهل ذلك، أن الهدف الأعظم من إرسال الرسل، هو توحيد الله جَلَّ وَعَلَا التوحيد الكامل الشامل، ونفي الشرك وأسبابه ومسبباته، والكاتب - كما أعلم - يحفظ كتاب الله أو أنه سبق له حفظه، ولا تخفى عليه عشرات بل مئات الآيات التي تؤكد ذلك، ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾، ولكن ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾.

وإنه ليؤكد هذه المعاني وأكثر منها في نفس المصدر، حينما يقول: «هذا الإنسان الذي لم تنزل الشرائع التي يزعم الإرهابيون أنهم يهتدون بها إلا من أجل تقرير حرمته ورعاية مصلحته، وعلى رأس تلك المصالح والمحرمات الإبقاء على حياته وعدم التعرض له بسوء مهما كان الظن به من ناحية المخالفة لمعتقد أو مذهب أو رأي لا يراه ذلك الذي تجرأ على أعظم حرمات الله يوم أن انتهك حرمة الإنسان بإنهاء حياته التي هي حق لله تعالى وحده، لا يجوز لكائن من كان أن يقرر شيئًا في أمرها فهو تعالى اصطفى هذا الحق له وحده بنص القرآن الكريم ممثلًا بقول الله تعالى في الآيتين الثانية والثالثة بعد المائة والستين من سورة الأنعام ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ ونلاحظ هنا أنه طالما أنه تعالى قرر أن لا شريك له في تقرير مآل الحياة الإنسانية، فما لا شك فيه أن من يعتدي على الحياة الإنسانية التي هي

حق لله وحده فقد أشرك معه تعالى غيره في ملكه وافترى إثمًا عظيمًا وأتى منكرًا من القول وزورا»، والآيتان اللتان أوردهما لا علاقة لهما بما أراد الاستدلال له مطلقًا، بل إنها تعني الخضوع الكامل لله تعالى في كامل جزئيات الحياة، ومن العجب أنه قرر أن قتل النفس الإنسانية شرك بالله بناءً على ذلك، ومعنى ذلك أن القاتل مشرك وكافر، ولم يقل أحد قبله بتفسيره للآية، واستخراج الحكم الشرعي منها بكل جزم وثقة، وإني لأتساءل: من هو الذي افترى إثمًا عظيمًا وأتى منكرًا من القول وزورًا؟، ومن هو المكفر في هذه الحال؟، وتأمل مرة أخرى حصره لهدف نزول الشرائع، بتقرير حرمة الإنسان ورعاية مصلحته فقط، متناسيًا الهدف الأعظم من نزول الشرائع، وهو التوحيد ونفي الشرك، وذلك ليتبع هواه ويمرر مفاهيمه المنحرفة.

ويقول مؤكدًا على هذه المعاني، في الرياض ٢٧/ ٩/ ٢٠٠٤م: «ولو كانت الثقافة المعاشة تتوافر على شيء من ذلك لربما على الأقل لم يتلقها أولئك المفخخون بدون فحص ولا روية، وبدون عرضها على المبادئ البسيطة للعقل الإنساني المتواطئ تمامًا مع المقاصد الشرعية لكافة الأديان السماوية المتسامية إلى قيمة الإنسان - بوصفه ابنًا لآدم - بعيدًا عن نحلته وديانته ومذهبه التي تبقى بينه وبين ربه، بحيث لا يجوز لأحد من إخوانه البشر أن يحجر عليه فيها فضلًا عن أن يحاسبه أو يعاقبه عليها، بل الفيصل في العلاقات الأخوية البشرية هو المعاملة فقط، تأسيًا بتوجيه الرسول الكريم ﷺ: «الدين المعاملة»، وهو يعرف أنه لا علاقة لحسن المعاملة بقضايا الضلال والهدى، والمحاسبة على ذلك والمعاقبة عليه مطلقًا، فهذه قضية وتلك قضية أخرى، ولكنه الخلط المتعمد، لإذابة الفوارق بين الإسلام والأديان الباطلة المنسوخة، وبين الحق والباطل.

وانظر في الرياض ١٧/ ٣/ ٢٠٠٥م، فستجده يعيد نفس المعاني، فيقول معلقًا على حديث «أليست نفسًا»: «هذه الآثار النبوية ونظائرها وأشباهها من مظان التراث الإسلامي توضح بشكل جلي لا ريب فيه كيف تأسست العلاقة بين أهل الإسلام

وغيرهم من معتنقي المعتقدات المخالفة على اختلاف طرائقها ونحلها، وأنها قامت على أسس راسخة من الاحترام والمودة والبر والصلة، وأن قوامها ومرتكزها وجذرها الأصلي الذي تقوم عليه هو: إنسانية الإنسان وكونه ابنًا لآدم، بعيدًا عن دينه ونحلته ومذهبه الذي يدين الله به، فهذا كله موكول لرب العالمين وحده ليفصل فيه يوم الفصل الذي لا ريب فيه».

وانظر تفسيره للتسامح، في جريدة الرياض ٢٧/ ٧/ ٢٠٠٥م، فهو يؤكد على نفس المعاني السابقة والتسوية بين الأديان، إذ يقول: «التسامح يعني فيما يعنيه أن يتسامح الفرد تجاه من يخالفونه الرأي، بحيث يرى أن من حق الأفراد الذين يشاطرونه هموم الحياة أن يتعاملوا مع رؤاهم الدنيوية ومعتقداتهم الدينية بما يتفق وقناعاتهم بالقدر الذي يعترفون له بهذا الحق، ويأتي التسامح الديني على رأس أجندة التسامح حيث يشكل الأساس الذي ينبني بعد عليه التسامح بكافة صوره...».

بل ويحذر من ازدراء عقائد الكفار مطلقًا، معتمدًا على آية نزلت معللة بعلتها ﴿ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾، وإلا فرسول الله ﷺ، قد تعرض لآلهة قريش فأغضبهم ذلك، وساوموه على ذلك، فرفض المساومة، بل إن الله تعالى قال عن اللات والعزى ما قاله: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ... ﴾، ولكنه يجعلها آية عامة في كل زمان ومكان، وبلا استثناء خاصة مع أهل الكتاب، فيقول: «أيضًا فإن من أهم أسس العلاقة الإسلامية بغير المسلمين عدم ازدراء معتقداتهم أو تحقير طقوسهم لارتداد ذلك عكسيًا على الإسلام وأهله...، ويلاحظ من منطوق الآية الكريمة هنا أن المفهوم يتجه إلى أولئك المشركين الذين يعبدون مع الله إلها غيره، ومن ثم فإن دلالة الموافقة لهذه الآية أن يتجه التحذير من احتقار الديانات المخالفة إلى الديانات التوحيدية السماوية

بشكل أخص، باعتبار أن ذلك يتجه في دلالته النهائية إلى المساس بتشريع إلهي الذي وإن كان أصبح منسوخًا بالدين الإسلامي فإن ذلك لا يلغي حرمة المساس به أو ازدرائه أو التقليل من قدره»، الرياض ١٧/ ٣/ ٢٠٠٥م، وفي كلامه الأخير، بادعاء توحيدية اليهودية والنصرانية، وزعمه أن الطعن فيها طعن بالتشريع الإلهي- وإن كان منسوخًا - ما فيه من التبجح والادعاء الفارغ، فأين التوحيد في الديانتين؟، ثم إن من الأمور البديهية في الإسلام، التي لا تخفى على أحد، أنهما منسوختان بالإسلام ولو بقيتا على التوحيد، فكيف بواقعهما المعروف.

ويكرر الحديث عن التوحيد في الأديان الإبراهيمية الثلاث، وعن القيم المشتركة بينها، متحدثًا عن فشل الخطاب الإسلامي الإصلاحي السابق في الحوار مع هذه الأديان، لأسباب مختلفة سواء المعتزلة أو المرجئة أو الفلاسفة، لأنها كما يزعم ظلت «أسيرة لوهم التفرد»، و«النظر إلى الآخر بدونية»، زاعمًا أن المشكلة هي فقط «في الإلحاد الصريح»، الرياض ٣/ ٤/ ٢٠٠٨.

ويرى أنه: «لابد لنا من إعادة تشكيل مشهدنا الثقافي، المسكون بالأحادية، بتطعيمه بالرؤى التعددية التي تحارب التعصب بدواء توطين مفهوم نسبية الحقيقة. التي تعني أن للحقيقة، أيًا تك تلك الحقيقة، عدة وجوه، وكل وجه منها يمكن الاستدلال له بموجب رؤى ثقافية مؤسسة على منظومات ثقافية عزيزة على قلوب أتباعها، بغض النظر عن إن كان الآخرون، المشاركون في المجتمع، يتماهون معها من عدمه.»، الرياض ٦/ ٧/ ٢٠٠٨.

ويرى أن أوربا استطاعت بفضل التسامح، الخروج «من أحاديتها المظلمة وما ترتب عليها من أوضاع خاصة، تلك الحروب الدينية المرعبة في القرنين السادس عشر والسابع عشر التي تسببت فيها الأرثوذكسية الكاثوليكية، التي قامت على تسنين عقيدة واحدة لا يسمح لأحد كائنًا من كان بالاتصال بالله تعالى خارج تعاليم أساقفتها، إلى

فضاء فلسفة عصر التنوير التي دشنت تأصيل مبدأ نسبية الحقيقة، التي يقر فيها الفرد أنه لا يملك – إن ملك – إلا جزءًا بسيطًا من الحقيقة يماثل ربما ما يملكه الفرد الآخر أو يزيد أو ينقص ولكنه يظل نسبيًا...»، ثم يقارن هذه النسبية المتسامحة، بالتطرف العربي الإسلامي، والأحادية الأرثوذكسية العربية، الرياض ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٤.

ويرى محمد المحمود، أن «تصنيف الإنسان – لتحديد قيمته كإنسان – على أساس من قوميته أو دينه أو وطنه أو لونه... الخ هو تعبير صريح عن سلوك لا إنساني أنتجته ثقافة لا إنسانية بالضرورة»، الرياض ١٢/ ٥/ ٢٠٠٥م.

وفي مقالة له عن الحوار بين الأديان، صب فيها جام غضبه على الأصولية الإسلامية، وشتمها بأقذع الشتائم، ثم زعم أن الانفتاح المعاصر لم يترك لأية ثقافة أية خصوصية، وعرف الجميع على الجميع، وبتعبيره الواضح: «افتض الإعلام المعاصر مغاليقها التاريخية، وأزال وهم شرفها الخاص، وجعلها معروضة للجميع على مدار اليوم...»، وزعم أن هذا الانفتاح الإعلامي، عرف هذه الثقافات المنغلقة على ذاتها : «أن الآخرين بشر، يأكلون مما تأكل منه، ويشربون مما تشرب منه، ويحزنون كما تحزن. بشر يحبون العدل، ويكرهون الظلم، يحبون ذويهم، ويحزنون لفراقهم، ويأملون بمستقبل واعد لأجيالهم، بشر يغتبطون – كما يغتبط غيرهم – بامتلاك الحقيقة الكاملة عن الوجود وما وراء الوجود، عن الحياة وعن الموت. بشر لا يتصورون أن غيرهم يمتلك شيئًا من صواب، كما يعتقد الجميع عن الجميع»، الرياض ١٣/ ٦/ ٢٠٠٨، إذًا فلا فرق بين حق وباطل، فالكل يرى أنه على صواب، والآخرون على الباطل، والسؤال هو: ما علاقة نظرة الناس إلى أنفسهم بالصواب والخطأ؟، وهل هم الذين يحددون ذلك؟، أليس هناك موازين تحكم هذه الأمور؟.

وأعاد الكلام مرة أخرى، في الرياض ٢٦/ ٦/ ٢٠٠٨، ٣/ ٧/ ٢٠٠٨، عن الحوار بين الأديان، وأعاد الهجاء للأصولية والإسلاموية مرة أخرى كعادته، ويكفي وصفه لها

بثقافة «التقليد والتبليد»، و«المتعصبون والعصابيون»، وأنهم «يفكرون - والتفكير هنا مجازي - خارج الزمان والمكان»، وتشبيههم «بتجار الأسلحة»، وأنهم يتاجرون «بالزهد الكاذب، والوقار الخداع، والشكلانية النمطية»، ويصف خطابهم «بالرجعي»، وأنهم «بدائيين وعنصريين»، وأن «الأصولية حالة مرضية مرافقة للحراك الديني والمذهبي، حالة مرض واعتلال لا بد منها في كل جسد حي، لكن لا بد أن يبقى الوعي بها: كحالة مرض ومؤشر اعتلال»، وهذه الشتائم التي ذكرت مأخوذة على عجل وما تركته أكثر، والشيء من معدنه لا يستغرب، ويحملهم مسئولية عداء الغرب للمسلمين، ضاربًا بالإنصاف والموضوعية والعدل عرض الحائط، مذكرًا بأحداث سبتمبر وبعض التفجيرات التي حصلت هنا وهناك، متجاهلًا ماذا صنع الغرب بالشعوب جميعًا، وبالمسلمين خاصة، منذ مئات السنين ولا يزال، ولكن العجب يزول إذا رأينا نظرته للغرب، وتقديسه له، وانبهاره به بشكل هستيري، ولتفصيل ذلك مكان آخر.

وبعد ذلك فما هو مفهومه للحوار الديني، وما الغاية التي يريد الوصول إليها من هذا الحوار؟، اقرأ قوله في المقال الثاني، لتعرف من هو المتحكم بهذا الحوار الموجه له: «لم يعد الاختلاف والتنوع أمرًا خاصًا، بحيث تتخذ القرارات فيه من داخله. وإنما أصبح اليوم أمرًا عالميًا، يتداخل - قسرًا، بحكم روح العصر - مع الآخرين، لا سيما مقدمة العالم المعاصر: العالم الغربي. التنوع والاختلاف الذي هو حق كل أحد، وكل شعب، وكل دين، لم يعد حقًا مطلقًا، فهو لا يمكنه أن يتجنب الاصطدام بالآخرين. وكلما ازدادت درجة التعصب والتعنصر والانغلاق، كانت فرصة الصدام أكبر وأخطر. إذًا ما يعد - أو يظن أنه - خصوصيات من كل أحد يحتفظ بها كما هي وكما توارثها من أجيال وأجيال، لم يعد يمكن الاحتفاظ بها على حالتها التي هي عليه، إلا في حال كونها لا تمس الآخرين بضرر من أي نوع. وهنا تصبح الخصوصيات مشروطة بالاتساق مع روح العصر. وهذا الاتساق لا يتم إلا بالخضوع للحد الأدنى من الشرط الإنساني، الذي هو

اليوم السقف المعنوي لكل حديث عن حقوق الأفراد والجماعات والدول. فمن لا تحقق خصوصيته الحد الأدنى من الشرط الإنساني، فسيجد نفسه - عاجلًا أو آجلًا - مضطرًا للتنازل، تحت ضغط قوة الحياة المعاصرة، الحياة التي لا حياة بدونها. وحتى لا يكون التنازل الاضطراري عن أوهام الخصوصية - أو حقائقها - مهينًا، وحتى يتم تجنيب الشعور القومي، المرتبط بوهم الخصوصية، جرح الكرامة التي تضار جراء التضحية بالخصوصيات، يأتي الحوار الذي يؤكد المشتركات الإنسانية، ليجعل منها عموميات قيمية وقانونية، تلاحق ما يعارضها من خصوصيات بالتآكل والعزل، حتى يتم تحييدها تمامًا دون أن يؤدي ذلك إلى صدام مباشر مع المشاعر، أو حتى مع مؤسسات التقليد»، الرياض ٣/ ٧/ ٢٠٠٨، وليس بعد هذا الوضوح في الهدف وضوح، وتأمل المقطع الأخير: وحتى لا يكون... تتضح لك الخيانة والخداع واضحًا جليًا، ويتضح لك الهدف «بتحييد الخصوصيات تمامًا»، بدون مقاومة من الضحية، وانتبه لجعل «المشتركات الإنسانية» عموميات قيمية وقانونية، وأظن أن كلامه معبر عن نفسه بدون حاجة إلى إيضاح، ولكن من المهم التنبيه على تناقضه في نفس المقالة، فهو يقول الكلام السابق ويؤمن به ويدعو إليه، ومع ذلك يزعم في أول المقالة أن الهدف من الحوار «ليس تذويب الفروقات الدينية والمذهبية»، وحبل الكذب والخداع قصير، وتأمل كيف جعل التنوع والاختلاف «الذي هو حق كل أحد»، في رأيه «ليس حقًا مطلقًا»، وليس «أمرًا خاصًا»، و«الخصوصيات»، و«ما يظن أنه خصوصيات»، «لم يعد يمكن الاحتفاظ بها على حالتها التي هي عليه، إلا في حال كونها لا تمس الآخرين بضرر من أي نوع»، وقبول التنوع والاختلاف والخصوصية «مشروط»، في رأيه «بالاتساق مع روح العصر»، وباختصار، الحوار في رأيه يعني الخضوع الكامل «للآخر الغربي»، الذي يقود مسيرة الإنسانية الظافرة، فهل هذا حوار بأي مقياس؟، وهل هناك تناقض أوضح من هذا؟.

ولما تكلم في المقالة نفسها عن أحد أهداف الحوار، وهو إسقاط الحواجز النفسية بين المذاهب والأديان، وأن هذه الخلافات والفروق بينها يمكن الاحتفاظ بها «في حدودها»، ضرب لنا مثلًا على ذلك «بالمجتمعات الغربية المتحضرة، التي تجاوزت بدائية المشاعر والانفعالات»، مما يدل على أنه يرى أن غيرهم لم يتجاوز هذه البدائية والتخلف، ويريد له أن يتجاوزها، وأن المثال والقدوة هي هذه المجتمعات.

ويرى خالد الغنامي، أن «عبد الرحمن بن عوف ألقى بنفسه على أمية بن خلف ليحميه من سيوف المسلمين في معركة بدر، حتى أن عبد الرحمن أصيب بجرح في رجله لذلك فلينظر قتلة الأطفال لهذا الرجل المبشر بالجنة كيف لم يتخل عن إنسانيته وعن حبه لصديقه «الكافر»، الوطن ٢٢/ ٥/ ٢٠٠٣م، وهو هنا يكذب ويفتري على عبد الرحمن بن عوف، فما كان دافعه لحماية أمية بدافع إنسانية ولا صداقة، بل إنه في نفس الخبر يقول: «أسيري أسيري»، فهو نظر إليه من جانب الأسر والخسارة المادية في قتله، ولكن الكاتب تجاهل ذلك، وجعل دافع الحماية «الإنسانية والصداقة»، «للكافر»، لغاية في نفسه، ثم إن الأمر حصل بعد المعركة وليس فيها كما يزعم.

ومما يدل على هذه الغاية، قوله في موقع إيلاف العلماني ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٤م: «إن أولئك الذين يعملون أعمالًا لا نستطيع أن نفهمها ليسوا مجانين ولا أغبياء، كل ما في الأمر أنهم يدورون في فلك ثقافة أخرى تتحكم في أفكارهم وتصوغ شخصياتهم وعقولهم»، يقول الغنامي معلقًا على هذا الكلام: «هذا الإشراق الجميل خرج من رأس الفيلسوف الكبير رينيه ديكارت في كتابه «كلمة في المنهج» كلمات تختصر عذابات المضطهدين وتتحدى وترفض بذاءات العنصريين، إنها بحق تغرس في جذر الإنسان روح التسامح وفهم الآخر».

وقد تناقش في الوطن ١٥/ ١١/ ٢٠٠٧م، مع «أحدهم»، حول «محبة المخالف في الدين»، هل هي «جائزة بالنسبة للمسلم أم أنها من المحرمات التي نهى الله عنها»، وبعد

طول نقاش، استدل الغنامي بجواز الزواج من النصرانية واليهودية، على جواز «هذه المحبّة»، وزعم أن صاحبه هذا، احتج بأن هذه المحبة «غريزة طبيعية»، ففرح هو بهذا الاحتجاج «وسعد به»، لأنه في رأيه أدان صاحبه بهذا الاعتراف، وأن هذا هو الذي يقصده بالمحبة بين المسلم والكافر، وأن صاحبه لما «خسرت قضيته»، و«دفعت حجته»، و«اخترقت استدلالاته»، استعمل «السخرية» و«التهكّم»، «فرارًا من الاعتراف بالحقيقة»، ولذلك رأى بتواضعه الجم !، وبعده عن الجدال العقيم، «ترك الاستمرار في حوار لا يعطي العلم والمعرفة حقهما من التبجيل والتقدير»، ولا غرابة في هذا الإدعاء ومدح النفس، فهو من سماتهم وغرورهم، ولا شأن لنا بعجز محاوره - إن كان هذا قد حصل فعلًا -، فالأدلة لكره الكافر لكفره، أكثر من أن تحصى كتابًا وسنّة، وأما الزواج من الكتابيات، فإنما هو مجرد «سماح وإباحة»، وليس «أفضلية»، بل إن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كاد أن يمنعه، ومجرد الرغبة في التزوّج من الكتابية، لأسباب مختلفة تغلب عليها النزوة، لا يلغي عقائد أساسية من الإسلام، والإنسان المسلم يتزوج المسلمة، فقد يحبها أو لا يحبها ولا علاقة لذلك بدينها، والدليل على هدفه الأكبر من هذا «الحوار»، ومن هذا «الإدعاء»، هو ثناؤه في آخر المقال، على «الذين يملكون حسًا إنسانيًا عاليًا ويرغبون في رؤية العالم وهو يعيش في سلام حقيقي»، وأولئك الذين «يسعون لتكاتف البشر وتعاونهم»، بدلًا من «التطاحن والتقاتل الديني الذي لم تستفد منه البشرية»، وزعمه أن هذا التطاحن والتقاتل والصراع، يلصق «بإرادة الله وهو بريء مما يصفون»، ويغفل أن ما أشار إليه من التقاتل والتطاحن يسأل عنه غير المسلمين، لا سيما «النصارى»، و«اليهود»، الذين يدعو إلى محبتهم، ويستدل على هذه المحبّة بجواز الزواج منهم، ولو كان منصفًا لأمته، لقال الحق وترك مجاملة الناس أيًا كانوا، وذكر الحقائق الساطعة حول التاريخ، والعلاقات بين المسلمين وغيرهم، وأن اليهود والنصارى يتحملون وزر تدهور هذه العلاقة قديمًا وحديثًا.

ولعله نقض كلامه السابق، عندما علق على مقتل أحد الشباب القطريين، على يد العنصريين في شوارع لندن، في الوطن ٤/ ٩/ ٢٠٠٨، فأعلن خيبة أمله وأمل غيره، ممن «يحلم بلقاء الأمم على التآخي والتعاون بعيدًا عن الاحتكام للون والعنصر والعرق»، ومن جهله أن يخيبّ أمله مقتل هذا الشاب المسكين على أيدي المراهقين السكارى، ولا يخيب أمله مقتل الملايين من أبناء أمته، على يد حكومات هؤلاء المراهقين العاقلة المسئولة!!!.

وهو يدعو في الوطن ٢١/ ٤/ ٢٠٠٨، إلى: «أن نتوقف عن هذه النظرة المتشنجة من بني البشر، ونعيد ترتيب أوراقنا ومفاهيمنا ومعاييرنا في الحكم على إخواننا في الإنسانية المخالفين لنا في الدين. لماذا يجب أن يكون فهمنا للدين إقصائيًا ورافضًا للأديان الأخرى؟، لماذا أقصى المسيحيون اليهود لما جاءت رسالتهم ولماذا أقصينا نحن المسلمون المسيحيين لما جاءت رسالتنا المحمدية؟»، ثم يزعم أنه «لا يحق لأحد أن يدعي أنه هو وحده من يعرف حكم الله وينزل الناس على حكمه، فقد وردت نصوص دينية معروفة في السنة النبوية تنهى عن مثل هذه الممارسة المجحفة الأحادية، لأنه ببساطة لا أحد منا يعرف مراد الله قطعًا (إن نظن إلا ظنًا وما نحن بمستيقنين)»، والسؤال هو: هل أقصت الأديان الحقيقية الصحيحة بعضها، أم أنها أديان متكاملة متراحمة، جاء الإسلام خاتمًا لها ملغيًا أي دين سابق ولو كان صحيحًا؟، هذا هو الذي يؤمن المسلمون جميعًا به، وهو ظاهر النصوص الواضحة الصريحة من الكتاب والسنة، ولا يجادل في ذلك إلا من طمس الله بصيرته، وأعجب من ادعائه أن الحقيقة ومراد الله لا يعرفه أحد، هو استدلاله بالآية الكريمة، وهي كما هو معلوم لكل إنسان أيًا كان علمه ــ نزلت في الكفار الذين ينكرون الساعة، ويقولون على الله بغير علم، فأول الآية هو: ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا ٱلسَّاعَةُ ... ﴾ الآية، ولكن من تكلم بغير فنه أتى بالعجائب، أما الدعوى بأنه لا أحد يعرف الحقيقة ومراد الله سبحانه، فهي دعوى أكبر منه بكثير، ولم



يقل أحد من الأنبياء والصحابة والعلماء كلهم أنهم لم يعرفوا مراد الله سبحانه، ولو قالوا ذلك وحاشاهم فإلى أي شيء كانوا يدعون، وعلى أي قضية كانوا يقتلون ويُقتلون؟، هل نضلل هؤلاء كلهم وندعي أنهم لم يفهموا عن الله مراده؟.

والدليل من كلامه على دعوته للفوضى العلمية والفكرية والعقائدية، هو قوله في نفس المقالة، بعد أن ذكر الخلاف في الجهاد بين أهل السنة الذين يرون «وجوب قتال المسلم لكل بني البشر حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية»، وبين رأي معتدل في رأيه الشخصي، «يرى أن الجهاد إنما شرع للدفاع عن الوطن فقط»، ورأي القاديانية الذين يحرمون «جهاد المسلم ضد الاستعمار»،: «وهكذا هو الخلاف في كل مسائل الدين، والإنسان يختار ما يدين به بلا إكراه ولا قسر ولا لي للذراع خلف الظهر. هذا هو الإسلام وما سواه هي أحادية وتعصب وادعاء للإحاطة بمراد الإله المتعالي بدون حجة ولا برهان»، وهكذا يحكم ويتحكم، ويلزم بما لا يلزم، بكل سهولة وادعاء، فلله الأمر من قبل ومن بعد، وهؤلاء - كما رأينا - يدعون أنه لا أحد يفهم مراد الله، ثم يلقون بهذه الآراء المنحرفة البعيدة عن الجادة، مدعين أنهم فهموا عن الله مراده، وغيرهم لم يفهم عن الله مراده، مع وضوح الحق، فرسولنا تركنا على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك، فاللهم لا تفتنا، ولا تكلنا إلى أنفسنا وفهمنا وعلمنا طرفة عين.

وهو مثل غيره لا يحكم لأحد بحق ولا بباطل، ويزعم أن هذا الحكم مؤجل إلى يوم القيامة، فيقول في نفس المصدر: «سيبقى المسيحي غير مؤمن بالقرآن وسيبقى المسلم معتقدًا بتحريف الكتب الأخرى وسيبقى اليهودي على توراته وما ورد في الوصايا العشر، وسيظل كل واحد من الثلاثة يعتقد أنه هو الناجي الوحيد حتى يحكم الله بينهم»، وكأن الله سبحانه ورسوله ﷺ لم يوضحا هذه الحقيقة، التي لا يجادل فيها إلا من أضاع دينه، وطمس الله بصيرته، وكأن الله سبحانه لم يحكم بينهم إلى الآن.

ونجد شتيوي الغيثي يسوي بين الأديان، عندما يقول في الوطن ٢١/ ١١/ ٢٠٠٨:
«إن فكرة الحوار الديني تقوم بشكلها الصحيح والفعال إذا كان هناك اعتراف حقيقي بقيمة الآخر: قيمته الإنسانية، وقيمته الثقافية، بما في ذلك قيمته الدينية، ولا يمكن أن تقوم إلا بالاعتراف بما لدى الآخر من حق معرفي أو ديني وإلا فإنها سوف تكون أقرب إلى المناصحة أو الدعوة لكن بطريقة الحسنى، وهي خلاف فكرة الحوار كونها تعتمد على وثوقية الطرف الأول مقابل ضلالية الطرف الثاني، وهنا تنتفي صفة الحوار عن الأطراف كافة، إذ إن الحوار يعتمد على الوقوف في منطقة الوسط بين كافة الأطياف الدينية، بمعنى أن فكرة الحوار تكون حيادية بحيث تصبح الأطياف المتقابلة متساوية في القيمة الدينية من منطقة الحوار. لكن المشكلة أن فكرة الحوار الديني في المفهوم التقليدي تنزاح من كونها موقف حياد تجاه الأديان، والبحث عن القيمة المشتركة بينها كردم للهوة المتسعة تباعدًا، إلى فكرة الدعوة أو محاولات إقناع الطرف الآخر وضمه إلى جانبه واستيعابه استيعابًا كاملًا إلى درجة الرغبة في جعله نسخة كربونية من أفكاره، وهذا سمة العقل التقليدي الذي لا يرى إلا ذاته، معبرًا عن الحقيقة المطلقة، وما حملات التبشير الديني في كافة الأديان بما فيها الإسلامية إلا النتيجة المباشرة من الذهنية الوثوقية المنحازة إلى الأنا الدينية، أيًا كانت هذه الأنا، وعلى أي مستوى من المستويات الدينية: العليا والدنيا. وتبرز هذه الذهنية لدى الأتباع في الديانات عامة، ولدى المتعصبين للذات الدينية أكثر من غيرهم، مما يعني أن تمثل الحوار غائب بمفهومه المشتركي - إذا صح التوصيف - عن غالبية أتباع الديانة الواحدة»، وهذه تسوية واضحة بين الأديان، من خلال الحوار الذي يجب أن تكون فيه «الأطياف المتقابلة متساوية في القيمة الدينية»، والذي «يعتمد على الوقوف في منطقة الوسط بين كافة الأطياف الدينية»، ويرى أن الدعوة إلى الدين «أي دين»، «بما فيها الإسلامية»، هي «النتيجة المباشرة من الذهنية الوثوقية المنحازة إلى الأنا الدينية».

أما منصور النقيدان فكان أكثر وضوحًا في التسوية بين الأديان، فهو يقول في مقابلته مع قناة العربية ١٥/ ٩/ ٢٠٠٤م: «المذيع... لكن أنا أود أن أسألك أنت يعني تحولت إلى أشبه ما تكون بكاتب ليبرالي...، النقيدان: لا أحبذ هذا اللقب وإن كنت شيئًا آخر. المذيع: ماذا تحبذ؟. النقيدان: أنا لست إسلاميًا أكتب في الإسلاميات ولكنني لست ليبراليًا أنا شيء آخر.. المذيع: ما هو هذا؟. النقيدان: أنا شيء.. أنا شخص أتعامل مع كثير من الأفكار بالنقد، أنا أعتقد أن الدين بحد ذاته ضروري للمجتمع الإنساني، هو حاجة وضرورة يلبي لدى الآخرين، لكنني لدي موقف محايد من الأديان كلها أنا لا أكفّر أحدًا.... النقيدان: محايدًا.. أنا لا أكفر يهوديًا ولا مسيحيًا ولا بوذيًا ولا أيًا كان، أنا لي موقف متفهم للأديان كلها... أنا أحترم أي شخص مهما كان دينه أو عقيدته...، المذيع: طيب هل هذا ما أشرت إليه عند ما قلت: الإيمان عندي هو كثير من الإنسانية قليل من الرهبانية، وقلت أيضًا: لو قابلت يومًا أحد رموز العلمانية لسألته: هل تؤمن بالإنسان؟ فإن قال نعم قلت له: أنا على ذلك الدين؟ يعني هل أنت هل هي ديانة جديدة إنسانية مثلًا؟. النقيدان: ربما شيء من هذا القبيل. المذيع: هذا كلام خطير»، وهذا كلام يكفي بنفسه عن أي شرح، للدلالة على الحد الذي يصل إليه هؤلاء في الضلال والانحراف، ولعل قول المذيع «هذا كلام خطير»، وهو من هو يدل على ذلك.

ويقول في الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٢م: «وهكذا حتى أصبحت اليوم إنسانًا لا تأسرني الرؤية المذهبية المقيتة ولا الطائفية...، لا أعادي الآخرين لتوجهاتهم ولا أجد في قلبي غلًا لإنسان مهما كان دينه أو نحلته أو توجهه، ما أتساءل دومًا وأحاول أن أتلمس حقيقتي أنا، أجلس مع شروق الشمس وعلى أنغام فيروز أتأمل حياتي السالفة وأضحك من طنين الذبابة».

ويقول في جريدة الاتحاد الإماراتية، ١/ ٢/ ٢٠٠٥م: «وهو معتقد محل إجماع بين أصحاب الديانات التوحيدية الثلاث وبعض أهل النحل الأخرى كلٌ حسب اعتقاده».

ويقول في نفس المصدر: «القصة السالفة هي مثال للمأزق الذي يعيشه بعض المؤمنين حينما يفسرون ما ينالهم من مصائب بالحسن من الأسباب: كالابتلاء والامتحان من الله ورفعة الدرجات وتطهيرهم عن الذنوب كما تحات ورق الشجرة، في الوقت نفسه الذي يقع خيارهم على السيء من الأسباب لغيرهم من المؤمنين: مسيحيهم أو يهودهم أو حتى مسلميهم ممن لا يتطابقون مع مذهبهم أو طائفتهم»، فالكل في نظره مؤمنون: المسلم واليهودي والنصراني، بصرف النظر عن سخريته الواضحة من تكفير الذنوب ورفع الدرجات والامتحان والابتلاء.

واستمع إليه يقول في نفس المصدر: «فاتركوا الخلق للخالق وفوضوا الأمر إلى عالمه وأصلحوا واقعكم وعالم شهادتكم وفق نواميسه ودعوا الغيب والخوض في الحكمة والقدر للعالم به، أولا: فعليكم حينها أن لا تستشيطوا غضبًا حينما يقول رجل دين من غير دينكم: إن المسلمين معاقبون من الله بتخلفهم حيث سلط حكامهم عليهم ورماهم بالفقر والفساد، فالآخرون - كما أنتم - لهم رب راضٍ عنهم ساخطِ على من عداهم»، ويقال له: ومن الذي قال أن المسلمين ليسوا معاقبين على أخطاءهم؟.

ويقول عبد الله المطيري في الوطن ٨/ ٦/ ٢٠٠٥م: «وهذا أفق واسع للنظر يحاول أن يواجه نظرةً للآخر ترسخت مع الزمن ملؤها الكره والعداء والتوجس والريبة في أخف التوجهات، بسبب ضخ أيدولوجي غفل عنه الكثيرون، مما ترتب عليه إشكال في القدرة على التعامل مع الآخر «العالم»، فالأساس المطلوب للتعاون هو الشعور بالتكامل والتشارك إن لم نقل الحب [الذي] كان معدومًا وبالتالي كانت العلاقة على المستوى العام مشوبة ومتوترة وقابلة لرفع مستوى التوتر بسرعة وسهولة، هذا الوضع الذي لعب

عليه واستغله بشكل كبير دعاة الكراهية الذين ينظرون للآخر بوصف الكافر سبب كل الشرور التي تحيط بالمسلمين والمكائد التي تحاك لهم...»، وهذا تجاهل للنصوص القرآنية والنبوية المحددة للعلاقة مع الكافر، الذي سماه الله ورسوله بهذا الاسم، ثم إن هناك تجاهل لواقع سبب الكره، ومن هو صاحب الدور الأساسي فيه، وإدانة واضحة للمسلمين في أنهم سبب هذا الكره الموجود، أما الدعوة إلى التكامل والمشاركة، بل والشعور بالحب نحو هؤلاء، فأقل ما فيها أنها تدل على سذاجة سياسية، وجهل معرفي بعقلية العدو.

ويعترض على الدعاء على الكفار، في الوطن ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٨، فيقول: «في صلاة الجمعة دعا الإمام بإهلاك الكفار فهم لا يعجزون الله وأمن المصلون بخشوع. تخيلت هلاك أكثر من خمسة مليارات إنسان فأصابني الاكتئاب. تفزعنا يوميًا الأخبار التي تتحدث عن هلاك العشرات أو المئات من الأشخاص...، فكيف بنا نطلب هلاك المليارات من البشر في وقت واحد !!».

ويقول في مقال آخر، في الوطن ٤/ ١٠/ ٢٠٠٦م: «وفي نظري أن الحل للمعضلتين (التعصب الديني والأيدولوجي) كان في جوهره واحدًا وهو التشريع لفكرة نسبية المعرفة وما يترتب عليها من التعددية والقبول بالآخر والتعايش معه، هذا الحل يقول: لكل فرد ولكل تنظيم ولكل نظرية أنه لا احد يملك الحق المطلق بل يملك جزءًا منه، وأن الجزء الآخر مبثوث عند الآخرين المخالفين لك في العقيدة والمذهب والأيدولوجيا».

وفي الوطن ١٣/٨/٢٠٠٨، تكلم عن «الصراع على الحقيقة»، في مقال مطول افتتحه بالقول: «الكل يدعي الحقيقة»، ولم يستثن من الادعاء أحدًا، ثم تساءل: «ولكن من أين تأتي الحقيقة، وما هو مصدرها؟»، وأجاب على هذا التساؤل بأن الناس اختلفوا حول ذلك،: «فالأديان تقول إن الحقيقة تأتي من الوحي، من عند الله تعالى، والفلاسفة العقلانيون يقولون إن الحقيقة موجودة في العقل وهو مرجعها، والفلاسفة التجريبيون

يقولون إن الحقيقة في الواقع وبالتالي فالتجربة والتحقق من الأفكار على أرض الواقع هو الحقيقي. البراجماتيون يرون من جهتهم أن الحقيقة تكمن في الأفكار النافعة، المفيدة فائدة عقلية أو مادية. أما الشكاكون فيقولون إنه لا يوجد شيء اسمه حقيقة بالمعنى المطلق، كل ما هنالك أفكار تقترب أو تبتعد من الصواب ولكنها لا يمكن أن تكون حقائق مطلقة»، فأين الحقيقة في رأيه مع كل هذا الخلاف والتباين حول الحقيقة؟، يرى أنه: «تم إيجاد مفهوم مناسب أكثر وهو المفهوم الذي تقوم عليه في نظري الثقافة الحديثة وهو مفهوم «الحقيقة النسبية» المفهوم الذي يجمع بين مشروعية الحقيقة من جهة وبين عدم انغلاقها وعدم تحولها إلى سلاح خطير وتبرير للجرائم من جهة أخرى»، ثم بدأ يحدثنا عن تعريف الحقيقة النسبية وتاريخها، والتضحيات التي قدمتها البشرية للوصول إليها، ليقول في النهاية: «إن التاريخ الذي أتحدث عنه هنا هو التاريخ الغربي تحديدًا المتمثل في الثقافة الأوربية. أما في المسار الخاص بثقافتنا العربية الإسلامية فلا تزال الحقائق المطلقة هي المسيطرة...»، ولا كلام أوضح من هذا الكلام في رفض الدين وإبعاده، والطعن فيه وفي أحقيته في السيطرة على الحياة وعلى مصادر المعرفة فيما يتعلق بالحقائق الشرعية، والزعم بادعائه للحقيقة ومساواته بالمدعين الآخرين، مع أنه في الواقع يرى أن الصواب هو مع هؤلاء المدعين، وهو كلام واضح في فتح الباب للتلاعب بالحق تحت دعوى نسبية الحقيقة والتسوية بين الأديان.

وحتى لا يكون لدينا لبس في مفهوم النسبية لديه، فهذا كلامه في الوطن ٢٠٠٨/٦/٢٥، يوضح لنا هذا المفهوم، عندما يقول: «الفرق بين التسامح والتعددية كما يرى غوشيه أن التسامح يعني قبول الإنسان لوجود مخالفين له في الحياة المشتركة رغم أنه يعتقد في داخله أنهم على باطل وأنه يمتلك الحق الكامل. التعددية تقضي على الوثوق والأحكام المطلقة. إنها تدخل في معتقد الشخص ليتضمن في داخله ضرورة وجود الآخر المختلف وأن له بالضرورة نصيبًا من الحق. يقول غوشيه «لا أعني بالتعددية مجرد

التسليم بالوجود الفعلي لأشخاص لا يفكرون مثلك، وإنما أعني بها أن يدرج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقدات أخرى» ص ١١٩. التعددية بهذا المعنى هي ثمرة للنسبية، نسبية الحقيقة والمعنى. النسبية في المعرفة تعني أن الأفكار التي نعتقد بها هي بالضرورة نسبية ولا يمكن لنا أن ندعي لها الصحة المطلقة. إنها أفكار أنتجتها ظروفنا وقدراتنا الخاصة، فهي تبقى صحيحة في إطارها الخاص ولكنها في إطارات أخرى أو في ظروف أخرى لا تبقى صحيحة بنفس الدرجة»، وغوشيه هذا فيلسوف فرنسي معاصر، وقد نقل عنه من كتابه «الدين في الديمقراطية»، وكلامه واضح، وتعليق الكاتب عليه واضح، في وجوب إقرار العقائد الباطلة والاعتقاد بصحتها، وليس مجرد التعايش معها مع الاعتقاد ببطلانها، ومن المعلوم من الدين بالضرورة، وبإجماع الأمة، أن من صحح دينًا غير دين الإسلام، فهو مرتد خارج عن الملة الإسلامية، وكلامه واضح في «أن الأفكار التي نعتقد بها»، ليس فقط أنها «نسبية ولا يمكن لنا أن ندعي لها الصحة المطلقة»، بل «إنها أفكار أنتجتها ظروفنا وقدراتنا الخاصة»، مما يدل على اعتقاده ببشرية الدين وعدم إلهيته.

وقد عالج قضية التكفير، في مقاله في الوطن ٩/ ٤/ ٢٠٠٨، مغلقًا جميع الأبواب لحل هذه المعضلة في رأيه ـ عدا الباب الذي يريده هو ويريده أمثاله، فهو أولًا: يرى أن التكفير، ما هو إلا «عرض لمرض التطرف والتشدد والإرهاب الفكري، عرض لمرض الأحادية والجهل المركب والاغتباط بالجهل، التكفير هو عرض لنسق مغلق متسلط ترسخ تاريخيًا»، فما هو الحل في رأيه؟، الحل في رأيه «لابد أن يكون من فضاء خارج هذا الفضاء المحتقن بالتكفير. الحل يكمن في محاولة خلق ثقافة محلية مؤنسنة أي قائمة على مفاهيم إنسانية تحترم الإنسان وحريته وحقه في التفكير والتعبير. ثقافة تنتمي للعصر الحالي وليست تعيش في القرون الوسطى... الحل يكمن في ثقافة تفهم التدين بشكل مختلف. فالدين فيها هو علاقة روحانية بين الإنسان وبين ربه وليس أيديولوجيا يحقق

بها أهدافه السياسية ومصالحه الخاصة. أي أن يتحول الدين من عصا ترفع في وجه كل معترض إلى مشعل نور يضيء القلوب. ثقافة تفهم معنى العلاقة بين الإنسان وربه بشكل أعمق من الحالية التي تعتقد أن كلمة واحدة يمكن أن تقطع كل شيء وتحول الإنسان من مؤمن إلى كافر. ثقافة تعي بعمق معنى الإيمان ورسوخه في الأنفس وثباته في الغالب رغم كل شيء...، ولكن الحل الأعمق والذي يواجه لب المشكلة يعني أن نواجه أسئلتنا الكبرى أسئلة نقد الذات ومراجعة النفس. الأسئلة التي تواجه فكرنا الديني بالذات، الأسئلة التي تنزع عنه رداء التقديس وتفتحه للنقد والحوار. هذا الفكر مسئول قبل غيره عن تأزماتنا المتتالية»، فهل أدركنا الهدف الذي يسعون إليه تحت مسمى محاربة التطرف والإرهاب؟، إنه إلغاء الإسلام وإفراغه من مضمونه الإلهي الرباني، وعلى مصطلحهم، الذي ابتكره محمد أركون واستوعبوه وردده ودعوا إليه: أنسنة الإسلام، وتأمل دعوته للحل «الأعمق الذي يواجه لب المشكلة»، وأن هذا الحل «يعني أن نواجه أسئلتنا الكبرى.. الأسئلة التي تواجه فكرنا الديني بالذات، الأسئلة التي تنزع عنه رداء التقديس وتفتحه للنقد والحوار»، لأن «هذا الفكر مسئول قبل غيره عن تأزماتنا المتتالية»، فديننا في رأيه هو المشكلة وليس الحل، وهل أدركنا انتهازيتهم المقيتة وصيدهم في الماء العكر؟، ولا ننسى أن هذه المعلقة في هجاء الفكر التقليدي !!!!، والنسق التاريخي المغلق، والتطرف والإرهاب - كما يزعم -، هي لأن بعض أفراد هذا التيار حكم عليه بعض العلماء بالكفر حسب كلامه الصريح الذي نشره في الجرائد، أما هم فلا يرون أن يحاسبهم أحد على أقوالهم الشنيعة في الإسلام والسلف والعلماء.

وهذا عبد العزيز القاسم، يرى أن تكريم الكافر هو تكريم شرعي، فيقول في الوطنية ٢٢/ ٩/ ٢٠٠٢م: «وما أشرت إليه من استصدار الغفران كان مؤلمًا خاصة في صياغته التي صدر بها وفيه ما يخالف أصولًا، فالبيان التوضيحي مثلًا حصر تكريم الإنسان في الإرادة الإلهية الكونية، بمعنى أن الله أكرم الإنسان الكافر إكرامًا لا يمس

التشريع أي لا تكليف للإنسان فيه بل يتعلق بأفعال الله وتدبيره للكون، ولا شك مطلقًا في أن هذا التأويل مخالف لنصوص شرعية كثيرة وهو تحريف لمعنى الآية بلا دليل، فالتكريم الشرعي قد وردت به نصوص كثيرة منها توجيه خطاب الدعوة إليه توجيهًا رفيقًا، ومنها تحريم سفك دمه معاهدًا ومستأمنًا وهذا بالإجماع، وتحريم دمه ما لم يستوجب القتال بسبب سوى الكفر وخالف في ذلك الشافعي فجعل الكفر سببًا للقتل، وقد ناقش العلماء هذا القول ومن ذلك ما قرره ابن تيمية وغيره، ومن تكريمه الوقوف بجنازة الكافر كما فعل النبي ﷺ، ومنها تحريم المثلة به وهذه كلها تندرج في التكريم الشرعي، بل إن آية التكريم في سورة الإسراء قرنته بأدوات مادية يستوي في استخدامها المسلم والكافر وهي الحمل في البر والبحر، والأصل في ذلك تحليل معنى التكريم واستقراء تطبيقاته في النصوص لتحديد المعنى الدقيق المقصود بدلًا من افتراض التطابق بين التكريم وإقرار الكفر ثم نفي التكريم بمجرد الافتراض الذي لا دليل عليه»، فالمهم لديه هو التأكيد على أن تكريم الكافر تكريم شرعي وليس كونيًا، والجزم بذلك بـ «لا شك مطلقًا»، ولو بلي أعناق الأدلة إلى ما يريده، وادعاء تحريف الآخرين للنصوص، فليس في كل ما ذكره أي دليل على التكريم الشرعي، والأدلة الأخرى على خلاف ما يدعيه، وأما الرأي الذي ينسبه لابن تيمية حول هذه المسألة، فهو موجود في رسالة لم تصح ولم تثبت نسبتها إليه، وهي خلاف آرائه في الموضوع في كتبه كلها، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ دائم التأكيد وفي مئات المواضع من كتبه، على الفرق بين الإرادة الإلهية الكونية وبين الإرادة الإلهية الشرعية، وعدم رضا الله سبحانه بالكفر وإقراره له.

ويؤكد على هذه المعاني، في مقابلته مع قناة العربية ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٤م، عندما يقول: «وأيضًا بالعلاقة في مستوى الحياة الإنسانية لا يمكن أن نجعل علاقتنا مع الآخرين علاقة عداء وكأننا نواب عن الكرة الأرضية في محاربة هذه الدولة أو تلك، علينا أن

نبني علاقتنا مع... على مصالح واضحة فيما يتعلق بالثقافات الأخرى وندرس كيف نستدخل ونستبعد منها».

ويقول في الحياة ٤/ ١/ ٢٠٠٤م، مؤكدًا على هذه المعاني،: «وفي الموقف من الحضارة المعاصرة نجد تجهمًا مجملًا لا يتناسب مع التفصيل الذي ورد في الشريعة بالتفريق بين ما يناقض أصول الشريعة وما كان ضمن دائرة الاختيار المشروع والاستثراء ضمن الحضارة الإنسانية، التي نشاركها كثيرًا من المبادئ على رأسها الأخوة الإنسانية والفطرة وآثار الرسالات وتداخل المواريث الثقافية البشرية فضلًا عن المصالح المشتركة والعهود وغيرها من الروابط...»، ويجهل أو يتجاهل أن التكريم الإلهي الكوني هو الصحيح، وأن حفظ حقوق الكافر المستحق لذلك لا يعني التكريم الشرعي، ولكنه يريد شيئًا آخر، وهو التقارب مع هؤلاء وإظهار تكريمهم، ولو أدى به الأمر إلى السخرية من الجهاد، عندما يعلق أننا «لسنا نواب عن الكرة الأرضية في محاربة هذه الدولة أو تلك»، وهذه سخرية بمناصرة إخواننا المسلمين إذا اعتدت عليهم دولة من دول الكفر، وضرب لمعاني الأخوة الإسلامية في صميمها، ولا أدري لماذا البحث عن المشترك الإنساني والأخوة الإنسانية والفطرة وآثار الرسالات وتداخل المواريث البشرية، في هذا الوقت الذي يجثم فيه الكفار على صدور المسلمين، ويسعون بكل قوة لصرفهم عن دينهم.

وهذا عادل بن زيد الطريفي يؤكد المعنى السابق، ويتهم من يدعو على اليهود والنصارى والعلمانيين بتأييد الإرهاب، فيقول في الوطن ١٩/ ١١/ ٢٠٠٣م: «أما المؤيدون في الباطن [للإرهاب] سواء أيدوا هذه الأعمال في الخفاء أو اختلفوا في الطريقة مع الاتفاق على الأصول والغايات فهؤلاء لا يفطن إليهم أحد، في هذا الشهر [رمضان] تنطلق حناجر الأئمة والخطباء في الدعاء على العلمانيين والنصارى واليهود وتستمطر بركات السماء لنصرة المجاهدين في كل مكان في الفلبين والشيشان وكشمير والعراق وأفغانستان...، لا أحد يدعو على من أراقوا الدماء البريئة، ولا أحد يضرع إلى الله لحماية

هذا الوطن المغدور، فالوطن والوطنية شيء يفرق كما تخبرنا الأدبيات الأصولية»، ولن تجد حقدًا ولؤمًا وتحريضًا، كهذا الكلام التافه البعيد كل البعد عن الحقيقة.

ولا عجب أن نسمع منه هذا الكلام، وهو الذي يرى «أن الفلسفة العلمانية قامت هي أيضًا على إرث من التسامح الديني، فميثاق نانت الشهير الذي كان يسمح للهوجونوت - البروتستانت الفرنسيين - بإقامة شعائر دينهم وكذلك ميثاق ميغلاور «١٦٢٠م» وهو بداية التدشين في العالم الغربي للمواثيق الدينية، تلاه في عام ١٧٨٧م ميثاق فيلادلفيا وهو الميثاق المعروف بإجازته لما عرف لاحقًا بعد مائتي عام بـ «التعددية المجازة» والتي تتضمن رؤية للحرية الدينية في الحياة العامة مؤداها: أن الحالة الواقعية للانقسامات الفكرية في المجتمعات التعددية الحديثة لا تسمح باتفاق على مستوى «أصل» المعتقدات - حيث مبررات الاعتقاد الديني والتقاليد الاجتماعية نظرية ومطلقة لا تقبل المساومة، - لكن ثمة اتفاق مهم وإن يكن محدودًا على مستوى «إجازة» المعتقدات-، حيث التعبير عن السلوك عملي أكثر ومطلق أقل وغالبًا ما يتداخل مع المعتقدات والسلوكيات العملية للآخرين -»، إيلاف ٧/ ٢/ ٢٠٠٤م، في رسالة أرسلها على لسان شيراك رئيس فرنسا، إلى الشيخ صالح الحصين صار فيها محاميًا للشيطان.

وهو يرى أن «الدين على سبيل المثال يمكن له أن يجسد هذه الدافعية الحيوية، فإيمان الناس بشتى المعتقدات الدينية يكسبهم الطمأنينة الروحية في تحمل آلام الحياة وربما يقودهم إلى الإنتاج والإتقان، حسب «السيسولوجيا الفيبرية»، «إن أسلوب الحضارة إنما هو تعبير عن ديانتها «حسب ما يقول مؤرخ كبير كتوينبي، ولذلك تضعف الحضارات حين يضعف الدين لأن الخلل في الأخلاق الاجتماعية حينها يعجل في تدهور الحضارة عندما تواجه خطر البرابرة الجدد»، الشرق ١١/ ٤/ ٢٠٠٤م، وإن كان في موضع آخر يعارض توينبي، ويرى أن الأديان وخاصة الإسلام ضد الحضارة، ويضرب المثال على ذلك باندونيسيا قبل الإسلام وبعده.

وانظر تعاطف عبد الرحمن اللاحم مع الأعداء الكفار، في قوله في الوطن ٢٥/ ٢/ ٢٠٠٣م: «هذا يحدث في ظل «التعبئة» العامة التي يقوم بها كثير من غلاة المسلمين، - الذين يقيم كثير منهم في صلب تلك الدول - من أجل غزو «الكفار والمشركين» في عقر دارهم، وضربهم في سويداء قلوبهم وتهيئتهم للمعركة المقدسة، كما أن الحناجر المباركة ما زالت تلهث بالدعاء عليهم بأن يحصيهم الله عددًا ويقتلهم بددًا ولا يغادر منهم أحدًا، وأن يرسل عليهم الصواعق الحارقة والزلازل المدمرة، وأن يرمل نساءهم وييتم أطفالهم، والعوام المغيبون يؤمنون بخشوع وتجلٍ...، فبلاد الكفار جبهة مفتوحة يقتلون فيها أينما ثقفوا وتراق دماءهم ويسبى «ما تيسر» من نسائهم، ويطرحون ذلك على أنه الإسلام الذي أنزل على محمد ﷺ، وأن من خالفه إنما يتبع الهوى ويهادن الغرب وعملاءه»، وكل ما يذكره ويهزأ به، هو فعل الرسول ﷺ وقوله، والخلفاء الراشدين ومن اتبعهم بإحسان، فعليه أن يختار أي صف يقف فيه، ولا داعي لإطالة الجدال مع هذا النوع من الفكر.

ويؤكد على تلك المعاني في نفس المصدر، فيقول: «حتى أن تلك الآراء الفقهية السائدة تساهم بشكل كبير على [في] القطيعة المعرفية والحضارية مع تلك الشعوب، فما أن يقبل «يوليو» حتى تنشط فتاوى حرمة السفر إلى بلاد الكفار إلا في حالات استثنائية - تمامًا مثل حال الأكل مَن الميتة -، والتنبيه على عدم التبسم في وجوههم ووجوب مقابلتهم بوجه عابس مكفهر وعلى قدر إظهار الغلظة والشدة يتبين عمق الإيمان ورسوخه، والتنبيه على الابتعاد عن مخالطتهم والاحتكاك بهم، إلى آخر تلك الفروع والآراء الفقهية التي اجتزَّت من ظروفها التاريخية وتطبيقاتها النبوية دون أدنى إعمال عقلي فيها بناء على معطيات العصر»، ولا تعليق.

وانظر كيف يتدفقون رحمة وشفقة على الكفار، خوفًا عليهم من دعاء المسلمين، فيصل الأمر لدى صالح الشبعان، أن يزعم أننا «لو اقتصرنا على سنة المصطفى



ﷺ لوجدنا كل أدعيته بالرحمة والهداية حتى لكفار قريش»، الوسطية، وهو هنا يكذب، فقد دعا رسول الله ﷺ على قريش وغيرها بالهلاك، و«سني كسني يوسف»، ودعا على رعل وذكوان، ويطيل الكلام الذي لا طائل من ورائه، ثم يقول «مسلم متزوج بنصرانية أو يهودية يعيش معها في بيت واحد يضمها وأبناءهما، يذهب الوالد والأبناء للصلاة ويقتتون بهذه الأدعية العامة التي تتضمن والدتهم بالصفة ثم يعودون ليمارسوا معها حياتهم الطبيعية...»، ويتهم الخطباء والدعاة والمسلمين عمومًا بلغة الكره والحقد، ويطيل الكلام في ذلك، ثم يقول: «ليلة البارحة كان هناك فيلم في MBC2 حول بركان في مدينة لوس أنجلوس الفيلم يحمل الكثير من المشاهد الإنسانية المؤثرة، حين اشتدت الوطأة سألت أبنائي «وهم بين أطفال وبالغين»: هل تتمنون لهم النجاة؟، أجابوا بصوت واحد غير متردد: نعم!!!، فسألت بدوري: إذًا لماذا تدعون بمثل هذا الهلاك والدمار والمآسي الإنسانية في المساجد؟؟!!، فأجاب بعضهم: أصلًا لم نفكر بهذا، فنحن نثق بالأئمة ولم نتصور أن بعض نتيجة الدعاء سيكون بهذه الفظاعة!!!، فرددت فورًا: وهل ستدعون بدون وعي مرة أخرى؟؟ !!، أجابوا بصوت واحد: لا لا»، نفس المصدر، ولا تعليق على هذا كله إلا: كيف يترك الكتاب والسنة وأقوال العلماء على مر التاريخ، ويؤخذ توجيه الأبناء من فيلم كافر في قناة ماجنة؟، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا.

ومن الطرائف لدى هؤلاء في هذه المسألة، التركيز والتأكيد على قضية الزوجة الكافرة للمسلم، وكيف يمكن الجمع بين حبها كزوجة، وكره الكافر الذي أمر الله به؟، فلا يكاد يخلو كلام أكثرهم من هذه المسألة.

ولعل مما يؤكد النظرة الإرجائية العلمانية، المزيلة للفوارق بين الأديان، هو دعوتهم إلى التقريب بين الأديان، والتسوية بينها، وعدم تكفير الكافر، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك، وهذه بعض الإشارات التي تزيد الأمر إيضاحًا وتنوعًا، فهذا محمد عبد

الغفار الشريف الصوفي الكويتي، يقول في جريدة الوطن، الصفحة الدينية، بإشراف منصور النقيدان، ٢/ ٦/ ٢٠٠١م: «برأيي أنه يمكن أن يحدث وئام وتفاهم وسلام حتى بين الأديان لا بين المذاهب الإسلامية فقط، لكن عندما نريد أن نقرب أو نوائم أو أن نوثق يجب أن لا نفرض آراءنا على الآخرين، والفرق بأن هناك قضايا تسبب الحساسية بين المذاهب وبين الديانات وهذه قضايا يجب أن نستبعدها ونعمل على إزالتها...، فإذا ما كانت هناك أسباب تسبب هذه الحساسيات يجب أن تزيلها سواء كنا مذاهب إسلامية أو ديانات عالمية سماوية...».

وهذا عبد الحميد الأنصاري، يقول: «إنني أتكلم عن مراجعة المناهج بصفة عامة كعملية مستمرة بهدف تطويرها وتحسينها وإزالة أي أمر يفرق بين الناس، سواء بين السنة والشيعة أو بين أتباع الديانات المختلفة أو الفرق الإسلامية المختلفة، وذلك بتأكيد القواسم المشتركة واحترام الرأي المخالف، وهذه أمور يطالب بها جميع المهتمين بإصلاح المناهج ولا علاقة لها بالتدخل الأمريكي، ويجب أن نذكر هنا أن هناك قرارًا من الأمم المتحدة عبر لجنة حقوق الإنسان، يدعو إلى تضمين المناهج قيم التسامح والاحترام للديانات والمعتقدات وهو موجه لجميع شعوب وحكومات العالم...»، الوطن الصفحة الدينية، بإشراف النقيدان، ١٤/ ١/ ٢٠٠٢م.

ويقول الأنصاري أيضًا في الوطن، الصفحة الدينية، ٥٧٦؟: «لندع التاريخ بإيجابياته وسلبياته فنحن أبناء هذا العصر، ترى ما المطلوب عمله لترسيخ القواسم المشتركة بين أتباع الأديان المختلفة لتعظيم المصالح المشتركة وتجنب الخلافات المعوقة؟...».

وهذا أحمد الريسوني المغربي، يكتب في الوطن الصفحة الدينية، ٧/ ١١/ ٢٠٠١م، مقالًا يزعم فيه أن ما يجمعنا مع النصارى أكثر مما يفرقنا، ومما قاله: «إن في الإسلام والمسيحية معًا إيمانًا بالله تعالى وباليوم الآخر، وإن في الإسلام والمسيحية معًا تعظيمًا لله تعالى وتعظيم عبادته وطاعته، وفي الإسلام والمسيحية معًا حفظ الضروريات الخمس

التي أجمعت الشرائع المنزلة على حفظها وهي «الدين والنفس والعقل والنسل والمال»، والإسلام والمسيحية معًا يلحان على الفضائل ومكارم الأخلاق..» إلى آخر ما قاله.

وفي الوطن ٢٤/ ١٠/ ٢٠٠١م، في الصفحة الدينية، يذكر الريسوني أنه رأى نصرانيًا زوجته مسلمة، فيقر ذلك ولا يستنكره وكأنه لا يعنيه، بل يحثه على الإسلام زاعمًا أننا نحن المسلمين «نؤمن بالديانة المسيحية»، هكذا على الإطلاق.

وهذا عبد الله بن بيه، يزعم أن القرآن يثني على النصارى في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾، ويقول: «إنها أوصاف جميلة وصف القرآن بها المسيحيين»، الوطن الصفحة الدينية، ١٩/ ١٠/ ٢٠٠١م، محرفًا الآية عن معناها، متجاهلًا الآيتين بعدها، المائدة ٨٣- ٨٤.

وهاهو حمدي زقزوق، يقول في الوطن ٥٨٠ الصفحة الدينية: «في الوقت نفسه فإن الإسلام عندما ظهر لم يقف موقفًا مضادًا لدين سماوي بما في ذلك المسيحية واليهودية، بل إن الإسلام اعترف بهما بوصفهما رسالتين إلهيتين والمعتبر نفسه آخر حلقة في سلة طويلة من أديان الله للبشر»، هكذا بإطلاق، وبدون إيضاح أو تقييد.

وهذا محمد عمارة في الوطن ٢/ ٦/ ٢٠٠٢م، يقول: «إن الحل لهذه التحديات يكمن في الحل الإسلامي الذي بدأ به الإسلام التعامل مع هذا الآخر والذي حول به الإسلام هذا الآخر إلى جزء من الذات ذات الدين الإلهي الواحد في ظل المرجعية الإسلامية الواحدة...».

ولعل من المناسب، أن نشير هنا إلى خبر نشرته الوطن في الصفحة الدينية، بإشراف النقيدان، يدعو هذا الخبر على لسان بعض الباحثين الأجانب، مسلمي أوربا للاندماج الكامل في المجتمعات الغربية، الوطن ٢/ ٦/ ٢٠٠٢م.

والنقل هنا عن بن بيه والشريف والأنصاري والريسوني والشنقيطي وحمدي وعمارة، ليس حديثًا عنهم فلذلك مجال آخر، ولكنه حديث عمن مكن لهم في صفحته الدينية !!! لينشروا آراءهم.

وهذا سعود السرحان، يحاور الزنديق الملحد فراس السواح في إيلاف ١٧/ ٦/ ٢٠٠٤م، فيسأله: تحدثت في كتابك «دين الإنسان» عن مسألة وحدة التجربة الدينية، ما الفرق بين هذا الرأي وبين ما يذهب إليه فلاسفة الصوفية من القول بوحدة الأديان؟، فيجيب السواح قائلًا: «قد يصل الصوفي من خلال تجربته الذاتية إلى الإحساس بوحدة الأديان، ولكن منهجي لا يقوم على مثل هذه التجربة وإنما على دراسة استقرائية للوقائع ويؤسس نتائج بناءً على فهم واستيعاب التجربة الدينية للإنسانية عبر تاريخها، وبتعبير آخر فأنا لا أتفلسف ولا أنقل إحساسات ذاتية بل أبحث في وقائع موضوعية وأحاول تفسيرها»، ويسكت المتخصص بالعقيدة، وخريج الشريعة، على هذا الكفر الصراح، والقول بوحدة الأديان، وبدون أن يرد أو يعلق.

وهذا عبد الله الخلف، في الوطن ١٨/ ٦/ ٢٠٠٤م، يستنكر الخطاب العدائي المتشدد ضد اليهود والنصارى، ويحمل المسلمين مسئولية ذلك، ويزعم أن هذا الخطاب لا يستند إلى دليل شرعي، ويغالط مغالطات شرعية خطيرة، فيقول: «الخطاب العدائي المتشدد ضد غير المسلمين الذي يطرحه بعض المسلمين من المسئول عنه وما الأسس التي يقوم عليها؟، عندما تنظر في نصوص الكتاب والسنة وفي أقوال العلماء ثم تعود إلى النظر في الخطاب المطروح تجد هناك تباينًا بين الأمرين، فالنصوص تطرح موقفًا متوازنًا يراعي حالة غير المسلمين ويؤكد على العدل معهم، كما أنها تحث المسلمين على الصبر والتسامح والصفح لاسيما إذا كانوا في مثل حالهم اليوم، ومن ناحية أخرى نجد تلك النصوص تفرق بين مراتب الكفر وتشير إلى اختلاف مواقف الكفار من المسلمين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ

أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَـٰرَىٰ ...﴾ الآية، كما أن التشريعات الإسلامية تميز بين أهل الكتاب وغيرهم في بعض الأمور فتجيز ذبائح الكتابيين والزواج من نسائهم، ولكننا عندما ننظر في ذلك الخطاب المطروح نجده وبالرغم من شموليته يركز على اليهود والنصارى، وعلى دول معينة من النصارى وعلى رأسها أمريكا، بينما يعد النصارى من المنظور الإسلامي النصوصي أقل عداءً للمسلمين، وفي الوقت الذي نجد فيه الدعوات تنصب على اليهود والنصارى والأمريكيين، لا نكاد نسمع أحدًا يدعو على اليابانيين والصينيين أو أمثالهم من غير الكتابيين، وان كان الخطاب العدائي يشملهم أحيانًا بصورته العامة، وهذا يؤكد أن هذا الخطاب وإن اتخذ غطاءً شرعيًا فإنه يأتي رد فعل غير متزن على الواقع أكثر مما هو نابع من منظور شرعي»، وعلى عادة أهل البدع في اجتزاء النصوص وتحريفها، فقد ذكر أول الآية وترك الآيتين اللتين بعدها، كمثيله الذي ذكر قبل قليل، ويتجاهل أسباب دعاء المسلمين على اليهود والنصارى وعلى دول معينة أكثر من غيرها، ويتجاهل تاريخًا طويلًا مازال مستمرًا، من القتل والتنصير والحرب التي لا تهدأ، ويحاول أن يستغل النصوص الموجودة، والأحكام التي تجيز ذبائح أهل الكتاب والزواج من نسائهم، للاعتراض على الدعاء على هؤلاء، والزعم بأن هذا الدعاء ينطلق من ردات الفعل، وهذا كله ليس له أساس شرعي، ولا دليل له على ذلك، وما الهدف من ذلك؟، وما الذي يعنيه ويشقيه عند الدعاء على اليهود والنصارى، أو غيرهم؟، وقد سبقت الإشارة، إلى أن الزواج من نسائهم، لا يمنع من كرههم المشروع بنصوص الكتاب والسنة، وأن الزواج لا يلزم منه الحب حتى لو كان بالمرأة المسلمة، وأن الغالب على الزواج بالكتابيات هو النزوات الشخصية، وأنه ليس أمرًا مستحبًا ولا واجبًا، بل هو مجرد إباحة، وقد كاد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يمنعه، حرصًا على مشاعر النساء المسلمات وأخلاقهن.

ولعل من الوقوع في بدعة الإرجائية، والتهوين من شأن المعاصي والبدع والانحرافات التي تصل إلى الشرك - كما أخبر النبي ﷺ -، زعم سلمان العودة في جريدة الجزيرة / ٢٨/ ٩/ ٢٠٠٣، أن هذه الأمة وبدون استثناء، أمة مرحومة لا عذاب عليها في الآخرة، وإنما عذابها في الدنيا بالفتن والزلازل والقتل، اعتمادًا على الحديث الصحيح: «**أمتي هذه أمة مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة عذابها في الدنيا الفتن والزلازل والقتل**»، الصحيحة للألباني رقم ٩٥٩، ردًا لحديث: «تفترق أمتي... كلها في النار إلا واحدة... قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: «**ما أنا عليه وأصحابي**»، وهو حديث صحيح صريح ثابت عن رسول الله ﷺ، متجاهلًا أحاديث الشفاعة، وليس جاهلًا بها فهو ليس من أهل الجهل بها، وهي متواترة، وفيها إثبات دخول عدد كبير من المسلمين في النار، وبقاؤهم لفترة قد تطول وقد تقصر، ثم خروجهم منها بالشفاعة بتفاصيلها المعروفة، ومتجاهلًا أن حديث الافتراق خبر عن الصادق المصدوق ﷺ، وليس أمرًا ولا نهيًا يمكن تأويله أو نسخه، وكذلك فواقع الأمة في الافتراق، أشهر من أن يخفى أو يجهل، وما الفارق بين زعمه هذا وبين ما يسميه النصارى في دينهم الاعتراف وما يتبعه من غفران الذنوب؟، أليست النتيجة واحدة؟، بل إنه بفهمه هذا يجعل المغفرة آلية وبدون توبة أو استغفار، ويجعل الجنة تحصيل حاصل لكل مسلم بكل حال، وأيًا كان حاله وبدون أن يعذب أحد منهم، إن في زعمه هذا دعوة للانطلاق في الخطأ والانحراف من كل لون وجنس وشكل، مع ضمان النجاة من النار والدخول في الجنة، لأنه من أمة محمد ﷺ، ويشهد أن لا إله إلا الله، فمهما عمل ومهما صنع، فالجنة مضمونة والسلامة من النار مؤكدة حسب فهمه للحديث، ثم هل كل الذين وقعوا في الذنوب والمعاصي والانحرافات، التي قد تصل إلى الشرك، عوقبوا في الدنيا بالقتل والزلازل والفتن؟، لا أظن أحدًا يزعم ذلك، بل إن الأغلب من هؤلاء ماتوا بدون أي عقوبة بعد طول الأعمار، فما مصير هؤلاء في رأيه؟، هل يعذبون في النار أم لا؟، ولا حجة له في مقاله هذا بإيراد حديث: «**من قال هلك**

الناس فهو أهلكهم...»، لأن معناه إلجام الناس عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعناه الحكم على علماء الأمة ومنهم الصحابة طوال تاريخها، من الذين بدَّعوا وضللوا وفسقوا بل وكفروا المنحرفين وقاتلوهم، بأن هذا الحديث ينطبق عليهم، فهم بهذا المعنى هالكون مهلكون، ولا علاقة كذلك بين الحكم العام على المنحرف والمبتدع، وبين الحكم على الأفراد الذين ربما تابوا، فلسنا مكلفين بالحكم عليهم إلا بالبينة والدليل وإقامة الحجة، ولا تعارض كذلك بين حديث الافتراق وكثرة الخير في أمة محمد ﷺ، فأغلب الأمة هم من أهل السنة والجماعة والخير والدعوة والبر والإحسان والصدقة والصلاة والجهاد، والذي يظهر لي أن سبب هذا التوجه في رد حديث الافتراق وإفراغه من مضمونه، هو الحرص على وحدة المسلمين - وهو أمر محمود ومطلوب -، ولكن ليس هذا هو سبيله والطريق إليه، فالطريق إليه هو جمع المسلمين على الحق والهدى، وبيان الحق بدليله والرفق والتلطف بالناس، ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾، والذي يتصور أنه برد هذا الحديث وإفراغه من مضمونه والتهوين من شأنه، سيوحد أمة محمد ﷺ، هو إنسان حالم لا يعيش عصره، ولا يفهم أهل البدع فهمًا صحيحًا، بل إنه بعمله هذا سيزيد المسلمين فرقة وتشاحنًا، ويفرق أهل السنة زيادة على فرقتهم ومشاكلهم، والذي أعرفه ويعرفه، أن منهج أهل السنة والجماعة هو الجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض ما أمكن الجمع، وعدم إسقاطها أو إسقاط بعضها، فيجب الجمع بين النصوص وإعمالها كلها، وعدم اتّباع المتشابه والبحث عن المتعارض ظاهرًا لغاية محمودة أو غير محمودة، فهذا منهج أهل البدع قديمًا وحديثًا، ولا شيء أغرب من قوله في مقاله هذا عن حديث الافتراق: «أنه ينبغي ألا يتعدى به قدره وألا يكون سببًا لإشاعة الفرقة والخلاف بين المؤمنين»، ومتى كان حديث رسول الله ﷺ سببًا لإشاعة الفرقة بين المؤمنين؟، ومن الذي يضع أقدار الأحاديث النبوية ويحدد قيمتها وأهميتها؟، ولماذا لم يضع حديث: «**أمتي هذه أمة مرحومة...**» الذي أورده في سياقه العام، ويدخله في سياق الأحاديث كلها؟.

وللرد عليه وعلى أمثاله، ممن سبق الحديث عنهم من القائلين بهذا الفكر وهذه الآراء، فسننقل بعض أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه القضية، وفيها الكفاية لمن كان هدفه البحث عن الحق وترك بنيات الطريق: -

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما دخول كثير من أهل الكبائر النار فهذا مما تواترت به السنن عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كما تواترت بخروجهم من النار وشفاعة نبينا محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في أهل الكبائر وإخراج من يخرج من النار بشفاعة نبينا محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وشفاعة غيره، فمن قال أن أهل الكبائر مخلدون في النار، وتأول الآية على أن السابقين هم الذين يدخلونها وأن المقتصد والظالم لنفسه لا يدخلها كما تأوله من المعتزلة، فهو مقابل بتأويل المرجئة الذين لا يقطعون بدخول أحد من أهل الكبائر النار، ويزعمون أن أهل الكبائر قد يدخل جميعهم الجنة من غير عذاب، وكلاهما مخالف للسنة المتواترة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولإجماع سلف الأمة وأئمتها»، ثم نقض كلام هؤلاء وهؤلاء بكلامٍ طويل، ثم قال: «فخصَّ الشرك بأنه لا يغفره وعلق ما سواه على المشيئة ومن الشرك التعطيل للخالق وهذا يدل على فساد قول من يجزم بالمغفرة لكل مذنب»، الفتاوى- ج١١- ص١٨٤- ١٨٥، والإمام نبه هنا على خطأ المرجئة، الذين «يزعمون أن أهل الكبائر قد يدخل جميعهم الجنة من غير عذاب»، ولكن سلمان العودة جزم بدخول الجنة " لكل»، وبدون ذكر الاحتمال الآخر «قد»، وهذا من الغلو الظاهر في الإرجاء.

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وحدَثت المرجئة وكان أكثرهم من أهل الكوفة... فقالوا: إن الأعمال ليست من الإيمان، وكانت هذه البدعة أخف البدع، فإن كثيرًا من النزاع فيها نزاع في الاسم واللفظ دون الحكم، إذ كان الفقهاء الذين يضاف إليهم هذا القول هم مع سائر أهل السنّة متفقين على أن الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر بالنار، ثم يخرجهم بالشفاعة كما جاءت الأحاديث الصحيحة بذلك...»، الفتاوى-ج١٣- ص

٣٨، فشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، يشير إلى إرجاء الفقهاء الذين يتفقون مع بقية إخوانهم أهل السنّة، على أن الله يعذب من شاء من أهل الكبائر بالنار، ثم يخرجهم بالشفاعة، فهذا إجماع من كل أهل السنّة، حتى مرجئة الفقهاء، أما سلمان العودة فجزم للجميع بالمغفرة، وعدم دخول النار إطلاقًا، ولم يستثن من أهل القبلة أحدًا، حتى الذين دخلوا في مداخل الشرك المخرج من الملة، وما أكثرهم وإن انتسبوا إلى الإسلام، فهو بذلك قد دخل في المرجئة الغالية من الجهمية، وكثير من أتباعهم الأشاعرة، فهل يتنبه لذلك؟، ولعلنا ننبهه - وهو لا يجهل ذلك - إلى قول الخليفة الراشد، علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «إن الفقيه حق الفقيه من لا يقنِّط الناس من رحمة الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله تعالى، ولم يؤمنهم من عذاب الله...»، تفسير القرطبي ج ١٤ ص ٢٤٣ ٢٤٤.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية، في معرض عرضه لآراء المعتزلة والخوارج والمرجئة، في كلامٍ طويل: «فقالت الوعيدية: كل فاسق خالد في النار لا يخرج منها أبدًا، وقالت الخوارج: هو كافر، وغالية المرجئة أنكرت عقاب أحد من أهل القبلة...»، إلى أن يقول: «وأما مقتصدة المرجئة الجبرية الذين يقرون بالأمر والنهي والوعد والوعيد وأن من أهل القبلة من يدخل النار، فهؤلاء أقرب الناس إلى أهل السنة والجماعة»، الفتاوى - ج١٦ ص٢٤١-٢٤٢،والكلام واضح في أن من أنكر أن أحدًا من أهل القبلة يعذّب في النار، هو من غلاة المرجئة وليس من معتدليهم، وكلام سلمان العودة واضح الدلالة في نفيه أن يكون أحدًا من أهل القبلة يدخل النار.

وقال شيخ الإسلام في الفتاوى ج١٦ ص١٩٦، بعد عرضه لبعض أحاديث الشفاعة الثابتة عن رسول الله ﷺ: «وهذا المعنى مستفيض عن النبي ﷺ بل متواتر في أحاديث كثيرة في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي سعيد وأبي هريرة وغيرِهما. وفيها الرد على طائفتين، على الخوارج وعلى المعتزلة الذين يقولون «أن أهل التوحيد يخلدون فيها» وهذه الآية حجة عليهم ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾، وعلى

من حكي عنه من غلاة المرجئة «أنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد»، فإن إخباره بأن أهل التوحيد يخرجون منها بعد دخولها تكذيبٌ لهؤلاء وهؤلاء. وفيه رد على من يقول «يجوز أن لا يدخل الله من أهل التوحيد أحدًا النار»، كما يقوله طائفة من المرجئة الشيعة ومرجئة أهل الكلام المنتسبين إلى السنة، وهم الواقفة من أصحاب أبي الحسن وغيرهم كالقاضي أبي بكر وغيره، فإن النصوص المتواترة تقتضي دخول بعض أهل التوحيد وخروجهم. والقول بـ«أن أحدًا لا يدخلها من أهل التوحيد»، ما أعلمه ثابتًا عن شخصٍ معين فأحكيه عنه لكن حكي عن مقاتل بن سليمان...»، إلى آخر كلامه، وهو واضح الدلالة على أن القول بعدم دخول بعض عصاة المسلمين النار وخروجهم منها مخالف للإجماع والنصوص، وأنه قول غلاة المرجئة، وقال قريبًا من هذا الكلام في الأصفهانية ص١٤٤، وذكره عن مقاتل ولكنه قال: «الأشبه أنه كذب عليه».

ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا استدل أهل السنة بهذه الآية ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ على جواز المغفرة لأهل الكبائر في الجملة، خلافًا لمن أوجب نفوذ الوعيد بهم من الخوارج والمعتزلة، وإن كان المخالفون لهم قد أسرف فريق منم من المرجئة حتى توقفوا في لحوق الوعيد بأحد من أهل القبلة، كما يذكر عن غلاتهم أنهم نفوه مطلقًا، ودين الله وسط بين الغالي فيه والجافي عنه، ونصوص الكتاب والسنة مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها متطابقة في أن من أهل الكبائر من يعذب، وأنه لا يبقى في النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان»، الفتاوى- ج١٨- ص١٩١-١٩٢.

ونورد هذا النص لشيخ الإسلام ابن تيمية مع خطورته، ولا نقصد أن نطبقه على أحد أيًا كان، ولكن نورده للدلالة عل خطورة مسلك غلاة المرجئة، الذين نفوا دخول أحد من عصاة المسلمين النار، فهو رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «ومن قال أن كل من تكلم بالشهادتين ولم يؤد الفرائض ولم يجتنب المحارم يدخل الجنة ولا يعذب أحد منهم بالنار، فهو كافرٌ



مرتد يجب أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل، بل الذين يتكلمون بالشهادتين أصناف...»، إلى آخر كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ، الفتاوى - ج٣٥- ص١٠٦.

ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب الإيمان ص١٤٥: «وإن قالوا: أنه لا يضرك ترك العمل فهذا كفرٌ صريح»، ثم يقول بعد ذلك: «وبعض الناس يحكي هذا عنهم وأنهم يقولون: أن الله فرض على العباد فرائض ولم يرد منهم أن يعملوها ولا يضرهم تركها، وهذا قد يكون من قول الغالية الذين يقولون: لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد، لكن ما علمت معينًا أحكي عنه هذا القول وإنما الناس يحكونه في الكتب ولا يعينون قائله، وقد يكون قول من لا خلاق له من الفسّاق والمنافقين «الذين» يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب أو مع التوحيد...».

ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب شرح حديث جبريل «المحقق»، ص٣٦٠ - ٣٦١: «وكذلك قول من وقف في أهل الكبائر من غلاة المرجئة وقال: لا أعلم أن أحدًا منهم يدخل النار، وهو أيضًا من الأقوال المبتدعة، بل السلف والأئمة متفقون على ما تواترت به النصوص من أنه لا بد أن يدخل النار قوم من أهل القبلة ثم يخرجون منها، و وأما من جزم بأنه لا يدخل النار أحد من أهل القبلة فهذا لا أعرفه قولًا لأحد».

ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ في أهل السنّة: «وهم وسط في الوعيد بين الوعيدية من الخوارج والمعتزلة وبين المرجئة الذين لا يجزمون بتعذيب أحد من فسّاق الملة»، الصفدية- ج٢- ص٣١٣.

ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ ردًا على الأشاعرة المرجئة: «وأيضًا فأنتم في مسائل الأسماء قابلتم المعتزلة تقابل التضاد، حتى رددتم بدعهم ببدع تكاد أن تكون مثلها، بل هي من وجهٍ شر منها ومن وجهٍ دونها، فإن المعتزلة جعلوا الإيمان اسمًا متناولًا لجميع الطاعات القول والعمل، ومعلوم أن هذا قول السلف والأئمة، وقالوا: إن الفاسق الملّي لا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا، وقالوا: إن الفسّاق مخلدون في النار لا يخرجون منها بشفاعة ولا غيرها،

وهم في هذا القول مخالفون للسلف والأئمة فخلافهم في الحكم للسلف، وأنتم وافقتم الجهمية في الإرجاء والجبر فقلتم: الإيمان مجرد تصديق القلب وإن لم يتكلم بلسانه، وهذا عند السلف والأئمة شر من قول المعتزلة، ثم إن قلتم: إنا لا نعلم الفسّاق هل يدخل أحد منهم النار أو لا يدخلها أحد منهم فوقفتم وشككتم في نفوذ الوعيد في أهل القبلة جملة، ومعلوم أن هذا من أعظم البدع عند السلف والأئمة، فإنهم لا يتنازعون أنه لا بد أن يدخلها من يدخلها من أهل الكبائر، فأولئك قالوا: لا بد أن يدخلها كل فاسق، وأنتم قلتم لا نعلم هل يدخلها فاسق أم لا؟، فتقابلتم في هذه البدعة وقولكم أعظم بدعة من قولهم وأعظم مخالفةً للسلف والأئمة، وعلى قولكم لا نعلم شفاعة النبي ﷺ في أهل النار لأنه لا يعلم هل يدخلها أحد أم لا؟، وقولكم إلى إفساد الشريعة أقرب من قول المعتزلة»، التسعينية ج ٣ ص ٩٧٤ - ٩٧٥، فتأمل مقارنة شيخ الإسلام بين القولين، وعظيم فقهه في بيان خطورة قول المرجئة، وأنه أقرب إلى إفساد الشريعة من قول المعتزلة الذين يقولون بخلود الفسّاق في نار جهنم، والذي أورده شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا هو مجرد الشك بدخول أهل الكبائر النار، فما بالك بالجزم والتعميم وعدم الاستثناء، الذي قال به سلمان العودة في مقاله هذا؟.

ولاشك أن معارضة حديث الافتراق بحديث أمتي هذه أمة مرحومة، يدل على موقف واضح في هذه القضية، وهي نفي تعذيب عصاة المسلمين مطلقًا، وهو الذي يحذر منه شيخ الإسلام وأئمة السلف، فكيف إذا اجتمع معه السخرية من ادعاء النجاة لفرقة معينة من المسلمين، واتهام من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بالهلكة وبنفس المنهج، وهو رد الحديث بالحديث، وعدم الجمع بين النصوص كما هو منهج السلف في مثل هذه المسائل، ولا يمكن أن يفهم من مجمل مقالته المشار إليها، إلا القول المطلق بعدم تعذيب عصاة المسليمين بلا استثناء.

وهو قد دلس على الأمة، وزعم أن تخليد الكافر في النار «مسألة خلافية» بين أهل السنة والجماعة، فقال في قناة الجزيرة، في برنامج الشريعة والحياة، ١٠/ ٢/ ٢٠٠٨: «أما مسألة الخلود الأبدي فهذه مسألة فيها خلاف عند أهل السنة، وهذا الخلاف مقرر ذكره ابن تيمية في غير ما كتاب، وذكره ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الطحاوي ذكر هذا عن الأئمة والعلماء، بل نسبوه إلى بعض الصحابة كما نقل عن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، الشيخ محمد رشيد رضا انتصر لهذا القول، وفي نظري أن هذه المسألة من المسائل الاجتهادية التي الأدلة فيها قوية وتقبل النظر والاجتهاد فيها»، فكيف يدعي وجود الخلاف في هذه القضية الخطيرة؟، والأمر لا يعدو أن يكون رأيًا شاذًا متقدمًا لابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد رجع عنه كما أثبت ذلك المحققون، أما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلم يثبت عنه ذلك، وإنما هي ظنون وأوهام لا يبنى عليها ولا يعتمد عليها، ومجرد ذكر ابن تيمية لها حاكيًا لها عن غيره، رادًا عليه، فلا يعتمد عليه لنسبة القول إليه، فما أكثر عرضه لأقوال الآخرين في كتبه ومؤلفاته، وأما رأيه هو في المسألة، فقد أشار في عشرات المواضع - إن لم يكن أكثر -، إلى خلود الكافر في النار بلا استثناء ولا تردد، ويقال مثل ذلك في حكاية الطحاوي للمسألة، فهو لم يقرها فكيف تنسب إليه؟، وهذه القضية أجمعت عليها الأمة، ولا اعتبار بالشاذ أيًا كان، كيف وقد رجع عن رأيه، أما الآثار المروية في ذلك عن الصحابة، فهي آثار ضعيفة وموضوعة لا تقوم بها حجة، كما ذكر ذلك الألباني، والصنعاني، والعلوان، والدكتور علي الحربي اليماني، فيما كتبوه في الموضوع، وبالإمكان الرجوع إلى ذلك في هذه المصادر وغيرها، ولعل من أفضل من عرض هذه القضية ولخصها، المفسر المحقق الكبير الشيخ العلاَّمة، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، في كتابه: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، ص ١٣٣ - ١٣٩، وختم عرضه للمسألة، بقوله: «فإذا تبين بهذه النصوص بطلان جميع هذه الأقسام، تعيَّن القسم الخامس الذي هو خلودهم فيها أبدًا بلا انقطاع ولا تخفيف، بالتقسيم والسبر الصحيح. ولا غرابة في ذلك؛ لأن خبثهم الطبيعي دائم لا يزول، فكان جزاؤهم دائمًا لا يزول»، ص ١٣٨، ثم يستدل بعد ذلك على أن خبثهم

لا يزول بالآيات القرآنية، والمشكلة أنه قد أقحم هذا الكلام، بدون مناسبة تستدعيه، ولا سياق يستلزمه، مما يدل على نية مبيتة لإيصال هذه الفكرة إلى مستمعي هذه القناة، وأكثريتهم الساحقة ممن لا يدركون هذه الدقائق، ولهذا فهو يتحمل وزر تضليل هؤلاء الناس، وبلبلة أفكارهم.

أما ذكره لذلك في وسيلة إعلامية عامة يسمعها الملايين، فهي زلة كبيرة تدل على خلل كبير في فهمه لأسلوب الخطاب ومقتضياته، وتندرج في الميول الإرجائية، التي سبقت الإشارة إليها في مسألة نفي دخول عصاة المسلمين في النار، فهذه من تلك، وكلاهما يندرج في التهوين من شأن الدين، والتقليل من أثره في النفوس، فإذا كان عصاة المؤمنين لا يدخلون النار، والكفار الصرحاء لا يخلدون فيها، فما الذي يدعو غير المسلم للدخول في الإسلام؟، وما الذي يدعو المسلم للبعد عن المعاصي والحذر منها؟، وهل هناك تهوين من أمر الدين أكثر من ذلك؟، وما هي الإرجائية والغلو فيها إن لم تكن هذه؟.

ولعل مما يدخل في باب الإرجائية والتهوين من الانحراف والضلال، ثناؤه على نظام عربي معروف بحربه العاتية على الإسلام والمسلمين، وعلى كافة مظاهر التدين، فقد وجد أن الواقع في هذا البلد، يختلف عن الصورة «الخاطئة»، التي كانت مرتسمة في ذهنه عنه، بسبب تضخيم الأمور وانعدام التواصل بين أقطار الإسلام، فقد وجد أن «الحجاب شائع جدًا دون اعتراض، ومظاهر التدين قائمة، والمساجد تزدحم بروادها من أهل البر والإيمان، وزرت إذاعة مخصصة للقرآن؛ تسمع المؤمنين آيات الكتاب المنزل بأصوات عذبة ندية، ولقيت بعض أولئك القراء الصلحاء؛ بل سمعت لغة الخطاب السياسي؛ فرأيتها تتكئ الآن على أبعاد عروبية وإسلامية، وهي في الوقت ذاته ترفض العنف والتطرف والغلو، وهذا معنى صحيح، ومبدأ مشترك لا نختلف عليه»، عكاظ ١١ / ٤ / ٢٠٠٩، ولا يفيده قوله بعد ذلك: «لست أعني أنني وجدت عالمًا من المثل

والكمالات والفضائل»، لأن أحدًا لم يتهمه بأنه قال ذلك، ولأن عالم المثل والكمالات لم يوجد في أزمنة وأمكنة أفضل من المكان والزمان الذي هو بصدد الحديث عنه، فكيف يطلب هناك؟، ثم اتهم الحركات الإسلامية بأنها السبب في عداوة هذه الأنظمة للإسلام، وأن ما أراد قوله هو: «أن من المجتمعات والأنظمة ما يضيق ذرعًا بحركة إسلامية تزاحمه في سلطته، أو تعتمد معارضة صرفة قد لا يحتملها، ولكن قد لا يضيق ذرعًا بالإسلام ذاته، بل ربما تقبله بقناعة، أو تقبله على أساس الأمر الواقع، أو حاول أن يعوض ويمنع الدعاية السلبية ضده باعتماد مدرسة إسلامية قد تكون ملونة باللون الذي يحب ويختار، ولكنها تستجيب لحاجة التدين في النفوس»، ولسنا هنا بصدد مناقشة أخطاء الحركات الإسلامية، فهي كثيرة من جهة، وشائكة متشعبة من جهة أخرى، ولكن الحركة الإسلامية في البلد الذي أشار إليه، من أضعف الحركات من ناحية التزامها بالعقيدة الإسلامية، ومن أبعد الحركات الإسلامية عن العنف وما يؤدي إليه، ومع ذلك لم تسلم من المطاردة والتصفية بالقتل والتشريد والسجون، وإذا سلمنا جدلًا، بأن المشكلة هي من هذه الحركات، وحملناها كافة الأخطاء التي حصلت هنا وهناك، فماذا سيقول كاتب المقال عن الحكم بغير ما أنزل الله، الذي يمارسه هذا النظام وغيره من الأنظمة؟، وماذا سيقول عن محاربة كافة مظاهر التدين بدون ذكر التفاصيل؟، وماذا سيقول عن تجفيف ما يسميه منابع التطرف؟، وماذا سيقول عن الاختلاط في المسابح وفي جامعة إسلامية؟، وماذا سيقول عن محاصرة التعليم الإسلامي في كافة مراحل التعليم؟، وماذا سيقول عن إباحة الزنا بنص القانون ومنع تعدد الزوجات؟، وماذا سيقول عن الولاء للكفار والتعاون معهم ضد الأمة؟، هل يلغى هذا كله بجرة قلم؟، هل هو لا يرى علمانية هذا النظام وأمثاله؟، هذا واضح من كلامه واعتذاره لهذه الأنظمة، ثم ينطق باسم الحكام ويصورهم محبين للإسلام، راغبين فيه أو في بعض صوره ومدارسه، التي «تستجيب لحاجة التدين في النفوس»، وهاهنا بيت القصيد، فالقضية لديه ليست تزلفًا لبعض الحكام لمقصد دعوي أو غير دعوي، بل هي فهم معين لمعنى الدين والتدين وحاجة

النفوس إليه، يتفق مع أهواء هؤلاء الحكام ومن وافقهم من الناس، ممن يرون الدين مجرد احتياج روحي فردي، وعزاء نفسي وتخفيف لقسوة الحياة، واستجابة لأشواق روحية مبهمة، كما هي آراء هذه الفئة التي نتكلم عنها في هذا البحث، ولا تعني هيمنة الإسلام الشاملة على الحياة الدنيا، وإعداد المسلم لاستحقاق رضا الله في الدنيا ونيل جنته في الآخرة، كما صور ذلك الكتاب والسنة بشكل واضح وضوح الشمس في رابعة النهار، ولا أظن كاتب المقال بحاجة لتذكيره بهذه البديهيات، ولا يجوز له - وهو من هو في علمه - أن يضلل قراءه ويدلس عليهم مفاهيم دينهم وثوابته، ومادمنا ننفي عنه الجهل حسب معرفتنا بحاله، فلا مناص من الحديث عن تغلغل فكر الإرجاء لديه، وتأثيره على أفكاره، فما سبق ذكره، لا يخرج عن بقية أخطاءه، التي ذكرنا بعضها، وبقي الكثير منها.



الفصل السادس

القول:
بشرعية الاختلاف مطلقًا
وحرية التعبير مطلقًا
وحرية العقيدة مطلقًا
وإلغاء حد الردة



الفصل السادس

القول بشرعية الاختلاف مطلقًا وحرية التعبير مطلقًا وحرية العقيدة مطلقًا وإلغاء حد الردة

انطلق هؤلاء من القول بالليبرالية والحرية، إلى آفاق بعيدة حول حرية الاختلاف بلا قيود وحق الاختلاف بلا حدود، ودعوا إلى حرية التعبير بكامل أبعادها، وهذا كله أوصلهم إلى القول بحرية العقيدة، وحرية الردة، وإلغاء حد الردة أو التشكيك فيه، وهذه هي النتيجة الحتمية لا تباع المناهج الغربية، واحتذاء المسالك اليهودية والنصرانية حذو القذة بالقذة، وصدق رسول الله ﷺ: «ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»، وقد دعوا إلى هذه الدعوات كلها تحت شتى الدعاوى الغريبة، والاستدلالات العجيبة، والتلاعب الخطير في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وتحريفهما تبعًا للهوى والرغبة.

وتتضح خطورة هذه الدعاوى ومداها، عند استعراض آرائهم حول هذه المسائل، وهي مسائل مترابطة يؤدي بعضها إلى بعض، وتصل إلى نتيجتها المنطقية: حرية الاعتقاد المطلقة وإلغاء حد الردة، ورد النصوص من الكتاب والسنة، بلا مبالاة ولا اهتمام، ولا هدى ولا كتاب منير، بل بمجرد التحكم والتلاعب والعبث، تحت دعوى حق الاجتهاد لكل شخص، أيًا كانت قدراته العلمية ومدى الثقة فيه، بزعم أن لا كهنوتية في الإسلام، وليس لأحد حق الوصاية، ولعلنا نستبق عرض آرائهم وعبثهم، بكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ حول الاجتهاد، يضع النقاط على الحروف، ويضعهم في مكانهم الصحيح: الكذب والإثم واتِّباع خطوات الشيطان، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد قال أبو بكر وابن مسعود وغيرهما من الصحابة فيما يفتون فيه باجتهادهم «إن يكن صوابًا فمن الله وإن يكن خطأ فهو مني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه»، فإذا كان خطأ المجتهد المغفور له هو من الشيطان فكيف بمن تكلم بلا اجتهاد يبيح له الكلام في الدين؟، فهذا

خطؤه أيضًا من الشيطان مع أنه يعاقب عليه إذا لم يتب، والمجتهد خطؤه من الشيطان وهو مغفور له بخلاف من تكلم بلا اجتهاد يبيح له ذلك فهو كاذب آثم في ذلك...»، الفتاوى ج -١٠ ص ٤٥٠.

ولعل أكثر من خاض في هذه القضايا، وأعاد وأبدى وكرر إلى حد الإملال، هو يوسف أبا الخيل، فقد دعا إلى حرية الرأي وحق الاختلاف وشرعيته، ثم وصل إلى حرية العقيدة المطلقة ونفي حد الردة، وقبل ذلك عرض تاريخ التسامح وجذوره اللغوية، وكعادته متحيزًا ضد أمته ممجدًا عدوها الغربي الكافر، داعيًا المسلمين إلى التأسي بالغرب في مفهومه للتسامح، ونقل مفهوم التسامح من مجرد التفضل من شخص نبيل كريم الأخلاق على غيره ومسامحته وقبول رأيه، إلى قانون موجب يلزم الناس بالتسامح مع بعضهم، مهما كان ذلك ثقيلًا على أنفسهم، فهو يقول: «بداية كان مفهوم التسامح وفق المصدر اللاتيني (toleration) يعني أنه مفردة يتفضل بها ذاك الشهم الكريم على من يشاء لنيل تبجيل الناس وثنائهم على كرم أخلاقه ونبل أحاسيسه، ولكنه يستطيع أن لا يتسامح إذا أراد ومن ثم فلا قوة ملزمة له في هذا الاتجاه، ولهذا فقد احتاج الأمر إلى استحداث معنى جديد للمصدر اللاتيني ينقل التسامح من سلم الأخلاق إلى سلم الواجبات، وهذا ما فعله (تي إس اليوت) كما يشير سمير الخليل في كتابه (التسامح بين شرق وغرب)، إذ يشير إلى أنه نقله لكي يصبح ضمن فلسفة مؤداها أنه لكي يتمكن الفرد من معايشة آرائه ومعتقداته بحرية كاملة فإن عليه أن يعطي ذات المفهوم الحرية للآخرين للتعايش مع أفكارهم ومعتقداتهم. ساعد على فرض هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يشير إلى أن الناس يولدون أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلًا وضميرًا وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الإخاء، هذا الإعلان جعل أحد كبار منظري التزاوج الأمريكي الأوروبي في مجال الحقوق الإنسانية وهو الإنجليزي (توماس بين) ينظر إليه باعتباره آلية تلقائية لفرض التسامح في المجتمع متكئًا على الفلسفة

الجديدة للمفهوم الجديد للتسامح، إذ يقول في كتابه (حقوق الإنسان) الذي صدر في عام ١٧٩١-١٧٩٢م: (إن إعلان الحقوق هو من حيث المبادلة أيضًا إعلان للواجبات، أن كل ما حق لي باعتباري إنسان هو أيضًا حق لإنسان آخر، ولهذا يصبح من واجبي أن أضمنه وأن أمتلكه في نفس الوقت)، إذًا فقد اقتضى الأمر لتنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض وسط تدشين مبدأ سيادة حرية التعبير دخولهم في تسوية ستكون بالطبع ثقيلة على النفس البشرية، ولكنها ستتيح وضعًا وسطًا بين ما يبديه ويعتنقه الفرد برضا وحماس مما يخص ذاته، وبين الآخر المختلف معه الذي سيجد نفسه مجبرًا على القبول به من أجل إتمام الدخول في هذه التسوية، فكان التسامح هو الآلية الوحيدة الناجعة لضمان تنفيذ واستمرار هذه التسوية بين أفراد المجتمع، هكذا إذن استطاع اليوت ومعه فلاسفة عصر التنوير الأوروبي من أمثال توماس بين قلب مفهوم التسامح، إذ نقله من كونه قيمة مثالية اختيارية إلى كون جزءًا لا يتجزأ من الحرية الفردية، بل والضامن لممارستها سوسيولوجيا بلا مشاكل وبلا انتظار ممل لبعث أناس مثاليين يتكرمون بخلعها على من يريدون وربما يمنعونها عمن لا يريدون»، الرياض ١٧/ ٦/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «تأسس مفهوم (التسامح) بالمفهوم الغربي الحديث (لفترة ما بعد الثورة الفرنسية تحديدًا) وفق فلسفة وضعية مؤداها القبول بتسوية غير مريحة (شبيهة بالعقد الاجتماعي)، يتقبل بموجبها أفراد المجتمع وضعًا وسطًا بين ما يتحمله كل واحد منهم برضا وحماس مما يخص ذاته، وبين ما يخص الآخر المختلف معه الذي يجبر بواسطة التسامح على أن يقبل به. مفهوم التسامح هذا (toleration) مؤسس بالأصل وفق منظور تاريخي أوروبي على الجذر اللاتيني للكلمة وهو الفعل (tolerate) ومعناه (التحمل)، ويعني ذلك أن الفرد عندما يتسامح مع نظيره فإنه سيضطر إلى تحمل مالا تحمد عقباه من جهة، ومن ثم فإن هذا المفهوم وفق الجذر اللاتيني سيكون أمرًا قابلًا للإدانة باعتباره مؤديًا إلى تحمل مالا يطاق ولا يسر من جهة الفرد المتسامح. إذًا وفق المفهوم اللاتيني المجرد يصبح

التسامح مجرد فضيلة أخلاقية مثلى يتفضل بها من أراد التسامح لينال ما يؤمله من ثناء الناس وتبجيلهم لطيب نفسه وكرم أخلاقه، ولكن لا قوة ملزمة له لأداء هذه الفضيلة ومن ثم يبقى وجودها في المجتمع معتمدًا على وجود أولئك المثاليين الذين هم مستعدون للتحرر من غلواء النفس لأدائها عن طيب خاطر فقط. كيف تحرر مصطلح التسامح من المفهوم المتعالي القائم على كرم النفس وطيب الخاطر، إلى مفهوم ملزم وفق قانون الواجب ليس للفرد من حيلة لدفعه عن نفسه بل هو ملزم بأدائه للآخر سواء رضي أم لم يرضى؟، هذا له قصة رائعة مستوحاة من العمق الفلسفي الغربي. يشير (سمير الخليل) في كتابه (التسامح بين شرق وغرب)، إلى أن (تي إس إليوت) استطاع ببراعة حدسية نادرة التقاط الخيط الرفيع الذي ينقل التسامح نقلة نوعية من كونه فضيلة مثالية تعتمد على أريحية الشخص إلى كونه واجبًا يؤديه لا خيار له فيه، إذ استطاع أن يحول مجرى المصدر اللاتيني (toleration) بشكل شبه جذري بإيجاد معنى جوهري مغاير تمامًا لمعناه السوسيولوجي المتداول آنذاك اعتمادًا على المفهوم اللاتيني للكلمة. فبعد نجاح الثورة الفرنسية ببث مبادئها العظيمة بمفاصل المجتمع الغربي ومن ضمنها مبدأ حرية التعبير، أصبح الفرد الغربي مضطرًا لأن يتعايش مع آراء ومعتقدات وأفكار قد لا تتفق وما يعتنقه وليس له من وسيلة لدفعها عنه، إذ لا سبيل لأحادية الرأي وفرضه على الآخرين، بل لكلٍ رأيه وما يعتنقه، وهذا يعني أنه لكي يتمكن الفرد من معايشة آرائه ومعتقداته بحرية كاملة فإن عليه أن يعطي ذات الحرية للآخرين للتعايش مع أفكارهم ومعتقداتهم. لذا فقد اقتضى الأمر لتنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض وسط تدشين مبدأ سيادة حرية التعبير دخولهم في تسوية ستكون بالطبع ثقيلة على النفس البشرية، ولكنها ستتيح وضعًا وسطًا بين ما يبديه ويعتنقه برضا وحماس مما يخص ذاته وبين معتقدات الآخر المختلف معه، الذي سيجد نفسه مجبرًا على القبول به من أجل إتمام الدخول في هذه التسوية، فكان التسامح هو الآلية والوحيدة الناجعة لضمان تنفيذ واستمرار هذه التسوية بين أفراد المجتمع، هكذا إذًا استطاع اليوت قلب مفهوم التسامح إذ نقله من كونه قيمة مثالية

اختيارية، إلى كونه جزء لا يتجزأ من الحرية الفردية، بل والضامن لممارستها سوسيولوجيا بلا مشاكل وبلا انتظار ممل لبعث أناس مثاليين يتكرمون بخلعها على من يريدون وربما يمنعونها عمن لا يريدون»، الرياض ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٤م، وكلامه السابق تكرار حرفي للمقالة التي قبلها.

ويقول: «هذا التسامح بطبيعته سيكون على الفرد والمجتمع باعتبار أن الظلم والاستئثار طبع أصيل في النفس البشرية ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾، ومن ثم فلا يمكن أن نتوقع أن الفرد والمجتمع سيتفضل على غيره، بفضيلة التسامح بهذا الشكل من تلقاء النفس وفق أريحية إيثارية ما عدا ما يمكن أن يتفضل به بعض النادرين في المجتمعات البشرية، وهذه الندرة لا يمكن أن تشيد بنيانًا أو تؤسس حضارة ومن ثم فكان لابد والحالة هذه من أن يتفتق الذهن عن آلية يتم بواسطتها فرض هذا النمط من السلوك بطريقة تلقائية تجعل من حصول الآخر على حقه في تمثل وإبداء رأيه المخالف شرطًا أساسيًا لحصول الآخرين على ذات الحقوق، وهذا ما تفتقت عنه ذهنية الفكر الفلسفي الغربي الذي أسس آلية ناجحة نقلت التسامح من سلم الأخلاق إلى سلم الواجبات بالاعتماد على فلسفة مؤداها أن حقي في إبداء رأيي وتمثله ينظر إليه باعتباره واجبًا على الآخرين»، الرياض ١٧/ ٦/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «على الجانب الآخر فإن كلمة (تسامح) باللغة العربية تأتي كمصدر للفعل (سمح) الذي يعني في الفضاء اللغوي العربي قيام الفرد بالتنازل عن شيء ما تجاه الآخر عن طيب خاطر منه دون أن تكون مفروضة عليه، بمعنى أنها لا تشكل إحدى طرفي تسوية ثنائية قبل بها ويؤديها بشكل تلقائي كإحدى بنود اتفاقية ملزمة له ليس له الخيار في أدائها من عدمه كما هو الحال في المفهوم الغربي الحالي، أي أن المفهوم العربي يماثل المفهوم اللاتيني القديم القائم على ابتغاء ثناء الناس وتعاطفهم مع المتسامح، ولكنه (أعني المفهوم) لا يزال بغير قوة عرفية ملزمة به، تباين التأصيل الفلسفي بمفهوم التسامح بين

الثقافتين الغربية والعربية كان له أثره الكبير على الواقع السوسيولوجي والأبستومولوجي بين الثقافتين، ومن ثم امتد أثره إلى جميع مناحي الحياة الأخرى لكل جانب. فبفضلها استطاعت أوروبا أن تخرج من أحاديتها المظلمة وما ترتب عليها من أوضاع، خاصة تلك الحروب الدينية المرعبة في القرنين السادس عشر والسابع عشر التي تسببت فيها الأرثوذكسية الكاثوليكية، التي قامت على تسنين !!! عقيدة واحدة لا يسمح لأحد كائنًا من كان بالاتصال بالله تعالى خارج تعاليم أساقفتها إلى فضاء فلسفة عصر التنوير، التي دشنت تأصيل مبدأ نسبية الحقيقة التي يقر فيها الفرد أنه لا يملك (إن ملك) إلا جزءًا بسيطًا من الحقيقة يماثل ربما ما يملكه الفرد الآخر أو يزيد أو ينقص ولكنه يظل نسبيًا، ومن ثم فقبول هذا الآخر لم يعد مجرد زخرف من القول أو مجرد مفردة كرم يتفضل بها فرد على آخر، أما وفق مفهوم العربي للتسامح فإنه يمكن القول بأن الثقافة العربية لم تعرف بعد هذا المصطلح كقيمة مركزية ضمن سلم واجباتها، وكان لذلك أثره الكبير في بروز واستمرار الأرثوذكسية العربية (إن جاز التعبير) القائمة على النظرة الأحادية التي تنسف من يعتمر خارج عباءتها، وأسست بلا شك بهذه النظرة المغالية المؤسسة للتطرف والفكر المتشدد الذي يستمد زاده من نظرة مقننة تظن أنها تمسك بالحقيقة مطلقًا، وبالتالي فكل فكر مخالف لتلك النظرة القويمة ينظر إليه باعتباره شاذا أو محرمًا، مع المحاولة ما أمكن لزندقته ورميه بكل نقيصة و (تشريع) وأده وأصحابه في المرحلة الأخيرة من سلسلة العنف»، الرياض ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «كانت نقطة الافتراق بين النظرتين الأوروبية والعربية تجاه التسامح متجلية في تلك الإشراقة الحدسية الخلاقة التي تفتقت عنها ذهنية الفكر الفلسفي الغربي بصياغته لمفهوم جديد للمعنى الكلي للمصدر اللاتيني للتسامح (toleration)، التي نقلته من سلم الأخلاق إلى سلم الواجبات، بل وجعلته الآلية الناجعة الوحيدة التي يستطيع بواسطتها الفرد في المجتمع الغربي تأمين حقوقه الأساسية، التي كفلها له نظام

البنية التحتية الثقافية للديمقراطية الغربية، وأعني به مجموعة مبادئ حقوق الإنسان التي صاغتها فلسفة الثورة على الإقطاع والكنيسة، أما أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد فقد كان يرى لتدعيم رؤيته حول أفضلية النموذج الديمقراطي للحكم، بأن الميزة الكبرى للديمقراطية تكمن في حكمها النهائي القائل بأن القانون هو الذي يجب أن يسود في النهاية، ومع القانون تسود الموضوعية، ومع الموضوعية المتولدة عن حكم القانون يحس الإنسان بكرامته وقيمته ومع إحساسه هذا يؤمن تلقائيًا بقيمة التسامح»، الرياض ١١/ ٤/ ٢٠٠٤م، وكرر الحديث عن التسامح ومعناه وتاريخه بشكل مفصل، في الرياض ٢/ ٥/ ٢٠٠٩، ٩/ ٥/ ٢٠٠٩، بما لا يخرج عن كلامه السابق.

وابتداءً فالمنطلق من فلاسفة التنوير والثورة الفرنسية، و توماس بين و تي إس إليوت، ومترجم هذه الأفكار ومروجها، العلماني الصريح «سمير الخليل»، في كتابه «التسامح بين شرق وغرب»، هؤلاء هم المنظرون والمفتون والمقررون، وما عليه وعلينا إلا القبول والانبهار والثناء والتمجيد، ونود أن نذكره أن «نابليون» غازي مصر ومحتلها، هو نتاج فلسفة التنوير والثورة الفرنسية، ويحمل شعارات هذه الثورة ويروج لها في المجتمع المصري، «الحرية – المساواة – الإخاء»، فماذا صنع بشعب مصر وفلسطين، الذين ذاقوا التجربة الأليمة، لإنسانية هؤلاء ومساواتهم وحريتهم وإخائهم؟، ولن أذكره بما فعله نابليون بالقاهرة من قتل وتدمير، بل أذكره بما صنعه بأسراه عند أسوار عكا، عندما قتلهم جميعًا، وبدم بارد وبلا أي مبرر إلا تقليل النفقات، و تخفيف حركة الانسحاب، وكان عددهم بالألوف، وللعلم فإن حركة الاستعمار بأكملها، وما جنته على شعوب العالم عامة، والشعوب الإسلامية خاصة، كانت نتاج حركة التنوير الإنسانية، و«التسامح» المزعوم، ولعلمه وعلم غيره، فلم تصدر كلمة استنكار واحدة لجرائم الاستعمار، من كل فلاسفة أوربا الكبار المعاصرين لحركة الاستعمار، وهذا أمر طبيعي ومفهوم لمن لم يؤجر عقله للآخرين، ونظر لأوربا وفلسفتها وأفكارها نظرة صحيحة، وليست نظرة انبهار وانهيار

وإلغاء للعقل والمنطق، ولا شك أن الغرب قرر مفهوم التسامح وأشاعه داخل شعوبه، ولكن هذا التسامح محصور بين الأوربيين والجنس الأبيض خصوصًا، وإن استفاد منه جزئيًا بعض الأشخاص من أديان وأعراق أخرى، ولكن يبقى الأساس هو التعصب الديني والعنصري والحضاري لدى هؤلاء، ولعل ما يجري للأقليات الإسلامية في أوربا وأمريكا، من مضايقة واضطهاد تصل إلى حد التقنين العنصري الذي تشرعه برلمانات هؤلاء، وما قضية الحجاب في فرنسا عنا ببعيد، فمن أجل «منديل على رأس فتاة»، تقوم أوربا وفرنسا ولا تقعد، وتصدر القوانين التي تمنع أي فتاة تلبس هذا المنديل، أن تنتسب إلى أي مدرسة أو دائرة حكومية، فأين دعاوى التسامح المزعومة التي يرددها هؤلاء الببغاوات وينسبونها إلى هؤلاء، ويبلغون بهم هذا المبلغ من التمجيد والثناء، الذي لم يقولوه لا في الأنبياء ولا في الصحابة؟، ثم ما هو هدفه من هذا الشرح والتحليل لمفهوم «التسامح» ونشأته وتاريخه؟، هل هو مجرد الإعجاب بتجربة بشرية مؤلمة أوجدت حلًا لمشاكلها؟، أم أن المقصود هو الدعوة إلى التأسي والإتباع الذي يصل لحد الدعوة إلى نسبية الحقيقة؟، إنه يصل إلى النتيجة المنطقية لهذا الإعجاب والانبهار، وهي أن التسامح لدى العرب والمسلمين لم يصل إلى حد الثقافة المتأصلة والقوانين الملزمة، وأنه يجب أن يصل إلى هذه المرحلة لحل مشاكلنا المستعصية، من الإقصاء والوثوقية والحدية والأحادية و«الأرثوذكسية الكاثوليكية» كما سماها، ثم «استمرار هذه الأرثوذكسية وهيمنتها»، التي «أسست بلا شك لهذه النظرة المغالية المؤسسة للتطرف والفكر المتشدد الذي يستمد زاده من نظرة مقننة تظن أنها تمسك بالحقيقة مطلقًا، وبالتالي فكل فكر مخالف لتلك النظرة القويمة ينظر إليه باعتباره شاذًا أو محرمًا مع المحاولة ما أمكن لزندقته ورميه بكل نقيصة»، و«تشريع وأده وأصحابه في المرحلة الأخيرة من سلسلة العنف»، ويقارن هذه النظرة السوداء المشوهة لأمته، بالنظرة التسامحية الأوربية التي أنتجها عصر الأنوار!!!! الأوربي، والتي «دشنت تأصيل مبدأ نسبية الحقيقة التي يقر الفرد فيها أنه لا يملك «إن ملك» إلا جزءًا بسيطًا من الحقيقة يماثل ربما ما يملكه الفرد الآخر أو يزيد أو ينقص

ولكنه يظل نسبيًا...»، وهكذا بإطلاق، فالحقيقة في رأيه وفي رأي من يستمد منه لا تعترف لأحد بالإمساك بها، وإنما هي قدر مشترك متساوٍ أو زائد أو ناقص بين الأفراد والجماعات، وهذا كلام خطير لاسيما عند إطلاقه، وعدم التفريق فيه بين الآراء البشرية القابلة للخلاف، وبين الدين الحق الذي أنزله الله على نبيه ﷺ، وأبطل غيره أيًا كان: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران:٨٥] وعشرات الآيات الموضحة لهذا الأمر، والذي ينبغي أن يكون حقيقة واضحة قاطعة لكل مسلم، وإلا أضاع دينه وسوى بين الحق والباطل، وهذا هدفه الذي أوضحه في هذه المقالة و مقالات أخرى، وأكد عليه وأعاد فيه وأبدى، ولعلنا نذكره بشعار ثورته الفرنسية «العظيمة»، وهو: اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس، فهل يريد تطبيق هذا الشعار في بلاد العرب والإسلام؟.

وهو يدعو إلى حرية الرأي وإلغاء الرقابة جملة وتفصيلًا، تحت دعوى أن عصر الإنترنت قد فتح الأبواب لراغبي المعرفة بلا حدود، وهذا - وإن كان صحيحًا - إلا أنه لا يبرر رفع الرقابة بلا حدود، لأن تقليل الشر أمر مطلوب، ومنعه إن أمكن شيء جيد، أما من يستطيع الوصول رغم هذه الرقابة وهذا المنع، إلى ما حرمه الله من قول أو صورة أو رأي، فهذه مسئوليته هو، وليست مسئولية الرقيب، بل إنه يزعم أن هذا المنع وهذه الرقابة، تدفع الناس للبحث عن هذا الممنوع، وتتسبب في انتشاره، من منطلق أن «كل ممنوع مرغوب»، الرياض ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

ويهون على الناس ما يهدد عقائدهم من كتب أو روايات أو مقالات، ويرى أن خوفهم وهلعهم «ليس له من مبرر»، فيقول: «إن أي خوف أو هلع قد يبديه بعض الغيورين المجتهدين من مظنة تأثير مقالة أو كتاب أو رواية وما شابهه على معتقدات الناس وإيمانهم ليس له من مبرر، إذ ليس أمر التغيير بهذه السهولة بحيث تستطيع رواية أو مقالة في جريدة أو مجلة سيارة إحداث تغيير سلبي في حياة الناس بنقلهم من قطعيات

ما يعتقدون إلى فضاءات أخرى تحملها تلك الرواية أو المجلة، فالدعوة الإسلامية على يد النبي ﷺ وهي حق من عند الله لم يكتب لها الانتشار إلا عندما تكونت لها دولة في المدينة تدعمها وتوجهها، وإذًا فليهون الغيورون والناصحون على أنفسهم إذا رأوا أو سمعوا ما يعتقدونه خطرًا على عقائد الناس، إذ لا حراك مؤثرًا في حياة المجتمع بدون توجه جماعي ورسمي خلفه»، الرياض ١٩/ ٣/ ٢٠٠٥م، وكلامه باطل واستدلاله باطل، فإن الخطر على عقائد الأفراد لا علاقة له بالتوجه الرسمي أو عدم التوجه، فكم رأينا من الأعداد الكثيرة من الأفراد الذين انحرفوا، حتى في أشد أيام المنع وعدم توفر الوسائل الحديثة لتجاوزه، بسبب هذه القراءات المنحرفة، وما مقولته تلك، إلا لتخدير الناس وتهوين أمر العقائد عليهم، ويتحمل وزر هذا الكلام كاملًا، وعليه وعلى غيره أن يعلم أن معظم النار من مستصغر الشرر، وأن الانحراف الفردي يتبعه الانحراف الجماعي، مع مرور الزمن ونسرب هذه الأفكار تدريجيًا إلى المجتمع.

وهاهو يخبرنا عن حدود حرية التعبير التي يدعو إليها وإلى رفع الرقابة عنها، عندما يقول: «التسامح مع الآخرين يعني من ضمن ما يعنيه قبول آرائهم كما هي، لا لأجل تمثلها واعتناقها، بقدر ما هو إفساح المجال لها لتعبر عن نفسها، باستخدام آليات التعبير المتاحة في المجتمع، على قدم المساواة مع الآراء الأخرى، يدخل في ذلك بالطبع الآراء الشخصية والمعتقدات الجمعية والممارسات الشعائرية للديانات المختلفة بضابطين أساسين هما: نبذ العنف عند استخدام أي من آليات التعبير المختلفة، والحفاظ على الوحدة الوطنية كغاية نهائية تتوقف أمامها أية ممارسات معاكسة»، الرياض ١٧/ ٦/ ٢٠٠٤م، فحرية التعبير مطلقة في كل شيء «الآراء الشخصية والمعتقدات الجمعية والممارسات الشعائرية للديانات المختلفة»، وليس لديه أي شرط أو ضابط لذلك، إلا ما سماه «نبذ العنف والحفاظ على الوحدة الوطنية»، وهذه الحرية لديه، هي «على قدم المساواة مع الآراء الأخرى»، فلا

فرق بين حق وباطل، ولا ميزان للحكم على هذه الآراء، إلا مجرد وجود من يعتنقها من فرد أو جماعة.

وينتقل به الأمر من التسامح إلى حرية التعبير إلى حق الاختلاف وشرعية الاختلاف، الأمر الذي يصل به إلى تحريف كتاب الله، وتفسيره على هواه ليتوافق مع ما يدعو إليه، ويخلط - كما هي عادة أهل الأهواء - هنا، بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية لله جَلَّوَعَلَا، فهناك فرق كبير بين ما قدره كونًا، وإن كان لا يحبه ولا يرضاه ولا يدعو إليه، وبين ما أمر به شرعًا مما يحبه ويرضاه، ويدعو عباده إلى اتِّباعه والعمل به، وقد كرر هذا الأمر مرات عديدة وفي أكثر من مقال، فقال في جريدة الرياض ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٣م: «الاختلاف إذ هو سنّة كونية قامت على ديمومته مكونات النظام الكوني بكليتها مستمدة ديمومتها وديناميكيتها من مميزات اختلافات مداراتها واختلاف تحركات المدارات نفسها داخل مجالات حركاتها ودورانها، فهو بالمقابل جبلة خلقية بشرية اتحدت بالأصل الخلقي البيولوجي وأصبحت إحدى أهم مكونات النظام الجمعي البشري المستمر. الانطباع البيولوجي الخلقي ومن ثم السوسيولوجي بثابت الاختلاف نفسه سيؤدي بالضرورة إلى شمول هذا الاختلاف لكل مفاصل الحياة البشرية من رؤى وأفهام ومشارب وتفسيرات وعقائد وديانات ومذاهب مختلفة وأحيانًا متعارضة ومتباينة مرات أخرى. لقد قرر القرآن الكريم قبل ما يزيد على أربعة عشر قرنًا من الزمان حقيقة الاختلاف بين البشر، ولتدعيم هذه الحقيقة وتأصيلها فقد ساقها القرآن وفق كينونة حتمية مستمرة باستمرار الحياة إذ قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود:١١٨-١١٩] فالله سبحانه قادر على أن يخلق خلقه أمة واحدة متحدة الرؤى والأفهام، ولكن ديناميكية وديمومة الحياة اقتضت من الحكمة الإلهية المقدسة خلق الخلق حال كونهم مختلفين، وعبرت الآية الكريمة عند تقرير ديمومة

الاختلاف باستخدام الفعل الناسخ (لا يزالون)، وهو فعل يقول عنه علماء اللغة أنه يفيد ملازمة الخبر للاسم حسبما يقتضيه الحال، والخبر المذكور في الآية هو كلمة (مختلفين) والاسم هو حرف (الواو) في فعل (لا يزالون) المعبر عن الخلق أو الناس. هذا يعني حسب مقتضيات اللغة العربية التي نزل القرآن بها أن الاختلاف بحسبانه ناموسًا كونيًا سيكون ملازمًا للناس حسبما تقتضيه حياتهم ملازمة كونية مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وإليه يرجعون، يؤيد ذلك أن الآية الكريمة وقبل تقرير كونية وتلازم الاختلاف للحياة البشرية بدأت بتقرير عدمية الحدية بحصر الأفهام البشرية بأحادية قسرية، إذ افتتحت المعنى بحرف الامتناع (لو) في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ...﴾ الخ الآية. وهذا الحرف كما يفيد علماء اللغة حرف امتناع لامتناع، ومن ثم فأهميته في موضوع الاختلاف المقرر هنا تكمن في تقرير عدمية أحادية الرأي في كونه معاكسًا تمامًا لتعدديتها المقرر إلهيًا. من ثم فإن أية محاولة لقسر الناس على اعتناق رؤية واحدة وما ينتج عنها بالضرورة من بعد أحادي انغلاقي إقصائي لا يشكل سوى محاولة عبثية لأنها تقع في نطاق اللا ممكن والممتنع أصلًا بورودها في المجال المعاكس لأصل الخلقة البشرية».

وكرر هذا الكلام حرفيًا تقريبًا، في الرياض١٦/ ٨/ ٢٠٠٤م، وربطه بالإرادة الشرعية من الله جَلَّ وَعَلَا، في خلط واضح، وتلاعب بآيات الله، فقال: «أما إرادته الشرعية فقد اتجهت إلى تقنين هذا الاختلاف بتسييره بمساره الإيجابي المتفاعل مع الحياة سِلمًا وغنمًا، باتجاه البناء الحضاري المحقق لثمرة الاستخلاف الإنساني لعمارة الأرض وتحقيق غاية الوجود الإنساني على بساط المعمورة، وتتضح الإرادة الشرعية الإلهية في مسألة الاختلاف في استلهام قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الآية ٤٦ من سورة الأنفال]. وهذه الآية وإن جاءت على خلفية غزوة بدر الكبرى إلا أنها تنبئ عن أن النزاع مكمن للفشل، والنزاع لا يتصور إلا حيث يتصور تعدد الآراء، ولما كان

تعدد الآراء إرادة كونية لا سبيل لدفعها وجب من ثم تأطير نواتجها وتبعاتها لتكون بعيدة عن التنازع والتنابذ، وبدلًا من ذلك يكون الاعتراف لكل ذي زأي برأيه، يتضح ذلك جليًا في قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [الآية ١٠٥ من سورة آل عمران]، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ذم التفرق الناتج عن الاختلاف كنتيجة سلبية لعدم استلهام هذا الاختلاف باعتباره ركنًا كونيًا تقوم عليه الحياة، ولذا فطالما أن الاختلاف يشكل في جوهره إرادة كونية لا مناص منها، فالأمر الشرعي المنبثق من الإرادة الشرعية أن نتجه بتفعيل هذا الاختلاف ليكون وسيلة اجتماع لا وسيلة تفرق ووسيلة حبٍ لا وسيلة كره، فطالما ليس لنا يد في تغيير إرادة الله الكونية فلنتجه لتفعيل إرادته الشرعية الداعية لأنسنة هذا الاختلاف ومنحه الإيجابية».

وكرر نفس الكلام، في الرياض ٨/ ٣/ ٢٠٠٥م، ووصل إلى أن النتيجة المنطقية لذلك هي، أن «ندع الناس وما اختاروه وما عقدوا قلوبهم عليه ليحتكموا عليه عند علام الغيوب»، ويزعم في ثنايا المقال، أن «الله وحده تعالى هو من يفصل بينهم ويقرر أيهم كان على الخيرية وأيهم ضل عن سواء السبيل»، وكأن الله جَلَّوَعَلَا لم يبين في الحياة الدنيا، من هو الأضل عن سواء السبيل، ومن هو على الحق، ويزعم في نفس المقال «أن قسر الجموع على رؤية ذات مسار واحد يؤدي وفق التركيبة الإلهية للنفس البشرية إلى التملص ومحاولة الانفكاك منها نحو تفيؤ ظلال معتقد أو اتجاه أو مذهب يختاره بنفسه ويعقد قلبه عليه بعيدًا عن قسره نحو اتجاه بعينه».

ويكرر هذه المعاني في الرياض ١١/ ٨/ ٢٠٠٥م، ويزعم أن الشرائع السماوية وعلى رأسها الإسلام، «جاءت بإقرار هذه الجبلة البشرية وتأسيس ما يلزم لرعايتها في حياة الناس دعمًا للسلم الاجتماعي بصفته مطلبًا أساسيًا من مطالب الإسلام من خلال تنظيمه للحياة الاجتماعية»، ويستنتج من آية سورة الشورى ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ

فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ (الشورى: ١٠)، أن التعبير بالنكرة ﴿مِن شَىْءٍ ﴾، «يجعل الاختلاف منصبًا على كل شيء ومتصورًا على أي شيء سواء في مجالات الدين أو الدنيا»، وهو يعلم أن وجود الاختلاف في «أي شيء»، لا يعطي شرعية للمختلفين، أو لأحدهم، وإنما هناك ميزان يجب الرجوع إليه، لمعرفة المحق من المبطل.

وكرر نفس الكلام، حول حتمية الاختلاف وشرعيته في المصدر السابق، ثم ربط ذلك بإقرار الإسلام لذلك وتشريعه له، فقال: «تعدد الآراء ومن ثم الاختلاف البشري حقيقة أبدية لا مجال للقفز عليها لصالح أحادية من أي نوع كانت، وهذه الحقيقة أكدها القرآن الكريم ومن قبله الكتب السماوية بعد أن أكدتها مبادئ الاجتماع البشري في نفس اللحظة التي قرر فيها الناس الدخول في علاقة تعاقدية فيما بينهم لتأسيس المجتمع الإنساني عندما اكتشف كل واحد أن لا سبيل لديه ولا طاقة له على العيش بانفراد».

ويقول: «ولأن الاختلاف سنة ماضية باقية ببقاء النوع الإنساني، فقد شرَّع الإسلام - بصفته خاتم الأديان - ضوابط لرعاية هذه السُنَّة وجعلها حية فاعلة في حياة الناس ضمانًا لاستمرار بقاء الإنسان عنصرًا حضاريًا فاعلًا قادرًا على عمارة الأرض. ومن أهم تلك الضوابط المستوحاة من القرآن الكريم، وسنة الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - القولية منها والفعلية: احترام الرأي المخالف بإعطائه فرصة كاملة لا أن يظهر فحسب، بل ليستوطن ويتعايش مع الرأي المخالف له جنبًا إلى جنب. وكذلك إظهار مقولاته - في مشاهد الحوار معه والردود عليه - بألفاظها الصحيحة التي نطق بها صاحبها بدون تشويه أو انتقاص أو تشويه أو تقويل صاحبها ما لم يقله، مع الابتعاد التام عن استخدام الألفاظ (الإقصائية) التي تحصر (الحوار) في دائرة ضيقة معروفة النتيجة مسبقا، كما هي حال كثير من مدعي الأسلمة في وقتنا الحاضر، أثناء دخولهم في مناقشات أو حوارات مع مخالفيهم. إذا كنا نزعم هنا أن الإسلام قد راعى ضوابط احترام الرأي الآخر كأحسن ما تكون المراعاة، فلا بد بالتالي من الاحتكام إلى دستور مجمع عليه بين الفرقاء يجمع



بين دفتيه ما يؤسس لتلك الضوابط. وليس أفضل ولا أشرف ولا أعدل من القرآن الكريم في اتخاذه مرجعًا للتحاكم إليه في هذه المسألة وغيرها من مقومات الإنسانية، التي تعترف بإنسانية الإنسان بعيدًا عن التصنيفات الأيديولوجية التي يقتات عليها من لا يريد للقرآن أن يكون حاكمًا في حياة الناس»، الرياض ٢١/ ٨/ ٢٠٠٧م.

ويقول: «لقد احترم القرآن الكريم الرأي المخالف وأبرز مقولاته بأحسن ما يمكن أن تتوافر عليه اللغة من تعبير. كما أشار إلى أصحابه - في معرض الرد على شبههم - بدون انتقاص أو تجريح. لقد اعتبر القرآن الحوار مع المخالف مفردة أساسية في بنائه المعرفي، مع ما يستلزمه ذلك من اعتراف كامل بذلك الآخر، مهما كانت درجة مخالفته لما نزل من أجله. يقول الدكتور (المقرئ أبو زيد الإدريسي) «ومن مستلزمات الحوار، الاعتراف بالطرف الآخر وبحقه في الوجود وبحقه في التعبير عن رأيه وبحقه في الاختلاف مع الآخر الذي هو الحق الذي في القرآن. والقرآن الكريم يؤسس لهذا. ودليلي من اللغة هو فعل (قال) أو مادة القول، باعتبارها مؤشرًا لغويًا حاسمًا وصارمًا على حوارية أي نص، وحيًا أو غير وحي، قرآنًا أو شعرا. وأهم مؤشر على وجود روح الحوار فيه هو تصرف مادة القول، أي فعل قال ومشتقاتها. إذ أن مادة (ق و ل) تكررت في القرآن ١٧٢٢ مرة. لقد استحضر القرآن الكريم كافة مقولات الطرف الآخر مهما علا نكيرها ضد مبادئه. فقد ذكر مثلًا كلام الملحدين بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ كما ذكر تجديف اليهود بحق الذات الإلهية بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ وكذلك استهتار كفار قريش بدعوة النبي ﷺ بقولهم كما حكى عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَـٰرَ خِلَـٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَـٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ وقوله عنهم أيضا:

﴿ وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ ﴾ وكذلك قوله عنهم: ﴿ وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾ كما أثبت استهزاء كفار قريش بأمر النبي ﷺ بالصدقة بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ ﴾ كما روى ادعاء فرعون للألوهية بدون زيادة أو نقصان بقول الله عنه: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي ﴾»، المصدر السابق.

وأعاد هذا الادعاء مرة أخرى، في الرياض /١١/ ٣/ ٢٠٠٨، مرددًا نفس الادعاءات حول الحوار في القرآن وشروطه، زاعمًا أن القرآن «يحترم» محاوريه ولو كانوا «ملاحدة»، وهناك فرق كبير بين العرض للحجة المخالفة للرد عليها وتفنيدها، وبين احترامها لو كان منصفًا باحثًا عن الحق محترمًا لعقول الآخرين. ولا أدري كيف يفسر قول الله تعالى: ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾، وأمثالها في القرآن كثير؟، هل تدل على احترام المخالف كما يزعم؟. وكيف يحترم الله جَلَّجَلَالُهُ من يذمه في عدد كبير من آيات القرآن الكريم؟، تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

ويخوفنا من نتائج الاستبداد الفكري والأحادية الثقافية، ضاربًا المثل - كالعادة - بالنموذج الأوربي، الذي أدى إلى نهضة أوربا «من تحت أنقاض الأحادية الكاثوليكية»، فيقول: «إذًا هكذا يكون الاستبداد بالرأي والأحادية الثقافية والانفراد بالساحة الفكرية، والذي لن يُنتج إلا استبدادًا مضادًا وسيرتد أول ما يرتد على أصحابه عند أول فرصة تلوح لمخالفيهم طال الزمن أو قصر، إنه قانون صارم ومجرب في أمكنة وأزمنة مختلفة، والأوروبيون جربوه جيدًا وخبروا نتائجه الفظيعة إبان محاولة الكنيسة الكاثوليكية محو التراثات والثقافات المخالفة، وسجلها في وأد المذهب البروتستانتي وأتباعه معروف ومشهور، فقد أسالوا الأنهار من دمائهم ومزقوهم كل ممزق وحرقوا الأرض من تحت أقدامهم ولم يزد ذلك المذهب البروتستانتي إلا قوة وانتشارًا، حيث

يدين به الآن معظم سكان دول شمال أوروبا بعد أن ساد عصر التنوير الأوروبي الذي كبح جماح الكنيسة الكاثوليكية، وأماط اللثام عن الأرضية التعددية التي لا تألو جهدًا في تسوية الأرض وتمهيدها لكل الآراء والنظريات بحيث لا يبغي أحد على أحد، وبهذه الصيرورة الفكرية بالذات نهضت أوروبا من تحت أنقاض الأحادية الكاثوليكية»، الرياض ١٩/ ٧/ ٢٠٠٥م.

ويذكرنا أن الانغلاق والتعصب الذي نعاني منه، سببه عدم فهم الطبيعة البشرية في الاختلاف، والتي أخبرنا عنها القرآن، فيقول: «لذا فإن داء التعصب والانغلاق الذي نعاني منه اليوم يكمن في الانقلاب على الطبيعة البشرية وتسنين !!!! رأي واحد ونفي الآراء الأخرى وخاصة من تستنير بنور العقل والنظر الفلسفي !!!!، والحل يكمن فقط بالعودة إلى تلك الطبيعة البشرية المركبة على الاختلاف والتعدد. وقد أشار القرآن الكريم صراحة إلى تلك الطبيعة البشرية بالآية رقم ١١٨ من سورة هود: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾، والإشارة القرآنية غاية في الدلالة فلقد عبر هذا الاختلاف بالفعل المضارع (لا يزالون)، وهذا القرآن خاتم الكتب المنزلة وبالتالي فلا يزال الناس مختلفين إلى يوم القيامة»، الرياض ١٧/ ٦/ ٢٠٠٤م.

ويؤكد لنا أن أية مصالحة دنيوية بين عقيدتين لن ينهي هذا النزاع، لأن الفصل في ذلك مؤجل إلى يوم القيامة، ويضرب لنا مثالًا على ذلك، فيقول: «في هذا المجال أيضًا أشار القرآن الكريم صراحة إلى تاريخية وعقدية العداء المسيحي اليهودي، بقول الله تعالى في الآية الثالثة عشرة بعد المائة من سورة البقرة: (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون)، وهي إشارة قرآنية حاسمة وقاطعة للشغب في مسألة المصالحة التاريخية بين الديانتين، بأن ذلك مؤجل للفصل فيه من قبل الله عَزَّوَجَلَّ يوم القيامة فقط، ومن ثم فأية مصالحة عقدية دنيوية

مهما علا شأن مجترحيها لن يكتب لها النجاح وفق النص القرآني، وهو ما تحقق عمليًا إذ بالرغم من قيام بابا الفاتيكان الحالي بإعفاء اليهود من تّبعات دم المسيح، إلا أن ذلك لم يؤثر في الوجدان الجمعي المسيحي حيال هذه المسألة، إذ ما كاد هذا الفيلم الذي يجسد معاناة المسيح من اليهود يجد طريقه إلى دور العرض السينمائية حتى استقطب الملايين من المشاهدين وحقق الإيرادات الضخمة غير المسبوقة في مثل هذه النوعية من الأفلام»، الرياض ٢٧/ ٣/ ٢٠٠٤م.

ويواصل خداعه للقارئ وتخديره له، بالزعم بأن الإخلاص لا يمكن أن يوجد مع القسر والإجبار، فلذلك يرى أنه لتعميق الإخلاص في نفوس الناس، فيجب تركهم لاختيارهم، فيقول: «إن فرض الحلول الفردية لقيم روحية تتسامى لتمتين العلاقة بين العبد وخالقه العظيم، لا تؤدي وفق المعطيات الانثروبولوجية إلى تمتين هذه القيم وشحذها بميسم القناعة، لأنها لا تنطلق من شراشر القلب بقدر تأديتها وفق قناعة الجموع، وهذه الآلية الجمعية تسم هذه القيم بأثرين: أحدهما تآكل التأثير الروحي الإيجابي المكافئ لضآلة التأثير الفردي فيها، وثانيهما ضمور فضيلة التسامح عندما يتقادم الزمن بالقناعة الجمعية فيظن الآخذ بها أن مخالفها قد أتى بابًا عظيمًا من أبواب الابتداع السلبي، ومن ثم النظر إليه باعتباره حائدًا عن جادة الحق وما هو بذلك، قدر ما هو تأسى طريقًا فرعيًا غير مألوف لطريق أصلي واحد يظلل الجميع بغمامته، ويؤسس كل منها لذات الهدف الجمعي ولكن وفق قناعة فردية تزدان بوهج روحاني وتسامحي يتعاظم كلما زاد أثر هذه القناعة في النفس، وهذا الأثر لا يزداد ولا يتعاظم بطبيعته ما دام الجمع يقسر على رؤية واحدة»، الرياض ٢١/ ٨/ ٢٠٠٤م، وكرر هذه المفاهيم في الرياض ٢٦/ ٧/ ٢٠٠٨.

والرد على كل مزاعمه وادعاءاته، هو أن الاختلاف موجود، وسيظل موجودًا إلى يوم القيامة، كما أخبرنا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بقوله: ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴾، فوجود الاختلاف الذي قدره الله كونًا، لا يعطي هؤلاء المختلفين أية أحقية

أو قرب من الحق، بل هو يعرف أن تعدد هذا الاختلاف ربما كان بتعدد الأفراد، أما تعدده بتعدد الأمم فهذه بديهية معروفة، بل ربما وجدت داخل الأمة الواحدة سواء كانت مسلمة أو كافرة عشرات الفرق والجماعات، بل ربما المئات والألوف، والأمثلة على ذلك أشهر من أن تذكر، فهل كل هؤلاء على حق؟، وهل يترك هؤلاء بدون الحكم عليهم وبيان الحق لهم؟، هو يزعم ذلك عندما يزعم أن الفصل بين هؤلاء المختلفين مؤجل إلى يوم القيامة، ويتجاهل ولا يجهل أن الفصل في ذلك اليوم ليس لبيان المحق من المبطل، فقد بين الله ذلك، وبينه أنبياؤه ورسله، وعلى رأسهم خاتمهم محمد ﷺ، وإنما الفصل في ذلك اليوم، هو كما أخبر الله: ﴿فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾، وكما ورد في الحديث الصحيح **«أخرجوا بعث النار فيخرج من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون»**، وادعاؤه هذا، رد لمئات الأحاديث والآيات، التي تبين وضوح الحق، وأحقية الإسلام وأهل السنة بالصواب، وكذلك هو رد لمئات الآيات والأحاديث، التي توضح حقيقة الفصل بين الخلق يوم القيامة، أما زعمه بأن الإسلام والأديان السماوية قبله شرعوا للاختلاف وأقروه، فهو كذب وزور وافتراء، فلو كان كلامه صحيحًا، لما أرسل الله الرسل لهداية الخلق وتفنيد الباطل وإحقاق الحق، ولأصبح إرسال الرسل عبثًا لا معنى له، تعالى الله عن ذلك وتنزه وتقدس، ولأنه يتبع الشبهات، ويبحث عما يؤيد رأيه ولو بالباطل، فإنه يزعم أن حكاية القرآن والأحاديث لآراء المخالفين بنصها مهما كانت، هو إقرار لهؤلاء المخالفين وتشريع لوجودهم، وهذا افتراء على الله سبحانه، وعلى رسوله ﷺ، فإن النصوص القرآنية والنبوية، تضلل المخالفين وتفند آراءهم وتحذر منها، فكيف يكون عرض بعض آراء المخالفين للرد عليها، إقرار لها وتشريع لوجودها، إلا في عقل من زاغ عقله، وتنكب عن الصراط المستقيم؟، ومن عجائب جهله، قوله أن القرآن والسنة تعرض آراء المخالفين، بلا «إقصائية»، ولا «حصر للحق في جانب

واحد ونتيجة محددة سلفًا»، كما هي حال «مدعي الأسلمة في زماننا»، وبصرف عن طعنه في مدعي الأسلمة وسيطعن أكثر، فهل يخطر في بال عاقل، فضلًا عن مسلم، أن الله جل في علاه يحاور المخالفين «بلا إقصائية»، ولا «تحديد للنتيجة مسبقًا»؟، هل هناك بلاهة وجهل أكثر من هذا؟، هل يتصور مسلم أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يحاور هؤلاء الكفرة والمنحرفين، محاورة الند للند؟، نعوذ بالله من الضلال بعد الهدى، ونعوذ بالله من مضلات الفتن، ويتذاكى على القارئ، عندما يدعو للاحتكام إلى القرآن في ضوابط احترام الرأي الآخر، «واتخاذه مرجعًا في هذه المسألة وغيرها من مقومات الإنسانية التي تعترف بإنسانية الإنسان بعيدًا عن التصنيفات الأيدولوجية التي يقتات عليها من لا يريد للقرآن أن يكون حاكمًا في حياة الناس»، وأظن أن مراجعة بسيطة لآرائه في هذه القضية، وفي القضايا الأخرى، تبين من هو الذي لا يريد للقرآن أن يكون حاكمًا في حياة الناس، واللبيب بالإشارة يفهم، أما المزايدة والطعن في الناس، واتخاذ الهجوم وسيلة للدفاع، فإنها لا تغير من الحقائق شيئًا، وأظن أن دعوته للأمة لاتخاذ النهج الأوربي في التسامح والتعددية، وتشريع حق الاختلاف مع الآخر، أكبر دليل على رغبته بإزاحة القرآن عن التأثير في حياة الأمة، عندما يقول «وبهذه الصيرورة الفكرية بالذات نهضت أوربا من تحت أنقاض الأحادية الكاثوليكية»، والمقصود واضح في هذه القراءة الإسقاطية، ويوضح أكثر، عندما يحذرنا من داء التعصب والانغلاق، الذي يؤدي «إلى تسنين [من السنة] رأي واحد ونفي الآراء الأخرى وخاصة من تستنير بنور العقل والنظر الفلسفي»، ولم يفد نور العقل المجرد المنفصل عن الوحي، ولم يفد نور !!!! النظر الفلسفي من قبله حتى يفيده أو يفيد غيره، والتاريخ خير شاهد، فمازال الفلاسفة و«المتنورون !!!»، وسيضلون في حيرة وظلمة، لا يبددها إلا نور الوحي.

ويصل بعد ذلك إلى الهدف النهائي من الكلام عن التسامح وحرية الرأي والتعبير وحق الاختلاف وتشريعه، وهو حرية المعتقد المطلقة، وحرية الردة، ونفي إقامة الحد

الشرعي الوارد في النص النبوي على من ثبتت ردته تحت شتى الحجج والمسميات، ولا مانع لديه من التلاعب بالنص القرآني لتأييد رأيه، وذلك كله عندما يقول: «تقريرية الاختلاف استلزمت بالضرورة المنطقية تقرير حرية المعتقد، إذ لا معنى من تقرير اختلاف الناس في آرائهم وأفهامهم مع قسرهم على دين أو معتقد واحد، فطالما هم مختلفون في التأويل والفهم واستنتاج المعنى فبالضرورة سيكونون مختلفين بما يعتنقونه من عقائد وآراء وفقًا لما تقرره أفهامهم وعقولهم، وهذا ما قرره القرآن أيضًا بقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ... ﴾ [البقرة٢٥٦]. وكما في قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ... ﴾ [الكهف:٢٩]. وترتب على حرية المعتقد والدين احترام الاختيار نفسه، إذ لا معنى أيضًا لإعطاء الفرد حرية الاختيار من بين أشياء متاحة، ثم عندما يختار بحريته يتم تقزيم ذلك الاختيار واحتقار صاحبه والتضييق عليه، وفي هذا المعنى جاء القرآن صريحًا باحترام الديانات الأخرى مهما كانت وضعيتها انطلاقًا من استلهامها بالوجدان الفردي والجمعي كحالة رغبة متوقدة في تمثلها (الأديان) في اللاوعي باعتبارها نتيجة محضة لحق الاختيار، إذ يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنعام١٠٨]، ومن ثم فلابد وأن يستتبع الاختيار باحترامه والاعتراف بحق صاحبه باختياره، وعكس ذلك يعني اجتماع الشيء ونقيضه وهو مما لا يجوز بحق التعاليم السماوية. يجدر هنا التنبيه إلى الفرق الدقيق بين الاختلاف والتفرق، فالتفرق يعني بداهة تمثل الحالة المعاكسة لفلسفة التعدد باعتباره (التفرق) يمثل حالة من التبرم والضيق من صاحب الرأي المخالف، إذ طالما اعترف الفرد وبالتالي المجتمع بحق الآخر بالاختلاف فذاك يعني بداهة احتضانه في المنظومة الاجتماعية وعدم الضيق به والتبرم منه ومن ثم الافتراق عنه، وما ينتج عن ذلك في النهاية من وأد المخالف والتضييق عليه باعتباره مغردًا خارج السرب الفكري المؤدلج، ومن ثم القطيعة والانفصال بين وشائج المجتمع باعتبار استحالة قسر المجموع على رأي

واحد والوصول إلى تفرق المجتمع أحزابًا وشيعًا لا يعترف بعضها بحق البعض الآخر في الاختلاف، وقد قرر القرآن هذا المبدأ بقوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ... ﴾ ولم يقل ولا تختلفوا، كما قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾»، الرياض ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

ويقول: «فالمعاملة بين الناس هي ما يجب أن تكون الفيصل لتقييم سلبيتهم أو إيجابيتهم نحو بعضهم البعض، أما العقائد والأديان فتلك خصوصية لرب العالمين يحاسب عباده عليها وفق إرادته وعدله ورحمته، ولا يجوز لآحاد الناس ولا لجمعهم أن يكرهوا أحدًا على اعتناق ما لا يريد، أليس الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد عاتب نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على إكراه الناس على الإيمان ممثلًا في قول الله تعالى في الآية ٩٩ من سورة يونس: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾، وإذا كان الأمر هكذا بشأن سيد البشر فكيف بمن هو دونه من سائر البشر؟، وفي الآية الأخرى ما يوضح بجلاء مماثل هذا الأمر المهم، إذ يقول تعالى في الآية ١٠٨ من سورة الأنعام: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾، ولفظة ﴿زَيَّنَّا﴾ في هذه الآية تشير إلى أمر غاية في الأهمية وهو أن الأديان والعقائد والمذاهب وكل ما يعقد الناس عليه قلوبهم إنما تغلل في الوجدان وتمترس في الوعي واللاوعي باعتباره حقًا لا مرية فيه، وبالتالي فالإكراه على ضده وتسويق غيره لهم بالقوة وتقبيح ما ألفوه لن يؤتي أكله ولن يغير من الواقع شيئًا بنص القرآن الكريم وشاهد الاجتماع البشري، ولا يعني هذا الاستنتاج طبعًا ترك ما نعتقد أنه صواب نراه [هكذا] أن لا نرشدهم إليه، أو نبين لهم ما نعتقده نحن حقًا بنظرتنا البشرية القاصرة، ولكن يجب أن يتم كل هذا بإطار كامل من الاعتقاد الخالص بأن لهذا المخالف نفس الحق الذي نتوافر



عليه من التماهي مع معتقده والدفاع عنه ما دامت الثوابت المتفق عليها مراعاة الجانب»، الرياض ٢٧/ ٩/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «كما يكمن الحل أيضًا بالإيمان بأن جوهر الدين هو الحرية، ولا يمكن أن يؤمن الإنسان برأي أو فكرة أو دين ويتشربها عقله وهو مكره عليها، ولقد أشار القرآن إلى هذه النقطة بقوله تعالى في الآية رقم ٩٩ من سورة يونس: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾، وحرية العقيدة مضمونة بنص القرآن ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، ولا يمكن للإنسان أن يكون حر العقيدة إلا في ظل تعددية معترف بها. فهل يعي أولئك الذين يريدون إجبار الناس بالإرهاب والجبر على اعتقاد ما يؤمنون به وما يرونه، إنهم يسيرون عكس مقتضى حكمة الله من خلقه حين خلقهم مختلفين، وهو ما تشير إليه الآية رقم ١١٩ من سورة هود، وهي قوله تعالى بعد أن ذكر أن الناس لا يزالون مختلفين في الآية التي قبلها: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، والضمير في كلمة (لذلك) يشير للاختلاف، وأنهم بذلك ينكرون أهم معالم الإسلام الخالدة وهو حرية المعتقد المرتكز أساسًا على التعددية»، الرياض ١٧/ ٦/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «بطبيعة الحال فإن العلاقة السلمية التي دشنها الإسلام مع الطوائف المخالفة في الدين إنما تستند في الأصل على حرية العقيدة، التي كفلها التشريع لجميع بني البشر اتكاءً على قول الله تعالى في الآية السادسة والخمسين بعد المائتين من سورة البقرة ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، وفي بقية الآية الكريمة ما يوضح مغزى وسبب عدم الإكراه في الدين إذ قال تعالى بعد ذلك: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ...﴾ الخ، الآية، ويعني ذلك والله أعلم أن طريق الخير والشر أصبح واضحًا للناس، واختيار الطريق السليم أصبح مشاعًا لجميع المكلفين، وبالتالي فلا يسع أحدًا أن يكره غيره على اعتناق ما لا يعقد قلبه

عليه، بل له كامل الحرية في التماهي مع حريته الدينية ليعقد قلبه على ما يعتقده كافيًا وصالحًا لخلاصه في الآخرة، يؤيد ذلك أن الله تعالى قال في الآية التاسعة والعشرين من سورة الكهف: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾، والآية هنا تؤكد أن المحاسبة على العقائد صحيحها وسقيمها متروك للواحد الديان ليفصل فيها يوم يقوم الناس لرب العالمين»، الرياض ١٧/ ٣/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «عندما أسمع تلاعب أولئك الأوغاد بنصوص كبرى لا تُعطَى أزمَّتها لكل من هب ودب ليستخدمها جدارًا لألاعيبه السياسية، أتذكر قول الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا ﴾، فرغم أنهم تنقلوا بين الكفر والإيمان عدة مرات بما يوحي للقارئ أنهم ليسوا إلا متلاعبين ومستهترين بالدين، إلا أن الباري جل ذكره لم يجعل لأحد عليهم سبيلًا إذ لم يأمر بقتلهم أو صدهم عما ارتضوه، وإنما أمر بتركهم له سبحانه يفصل بينهم حين لا ينفع وقتها مال ولا بنون، فما بال هؤلاء وأضرابهم والمؤمنين بمنهجهم وقد اتخذوا مما فهموه من حد الردة ستارًا لإجبار الناس على اعتقاد ما ظنوه نسخة وحيدة من الإسلام مفصلة على مقاسهم؟، ألم يأنِ لأولئك أن يخرجوا إلى فضاء إسلام محمد ﷺ عندما كان يعايش المنافقين وهم يساكنونه في المدينة وقد أطلعه الله على سرائرهم وما يبطنونه من كفر برسالته، ومع ذلك فلم يأمر أيًا من صحابته بقتل أيٍ منهم ما دام مسالمًا محتفظًا بما يعتقده لنفسه بعيدًا عن أية أيديولوجية سياسية نفعية كالتي تتربص بها القاعدة كل شعوب العالم الحر، لأنه بأبي هو وأمي يعلم بما أنزله الله تعالى عليه أن ليس ثمة من ركن ركين يستند عليه الدين أكبر من ترك ما يعقد الإنسان قلبه عليه لحريته الشخصية بعيدًا عن أية إكراهات لا تتوافق وما ترك أمته عليه من المحجة البيضاء التي ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»، الرياض ١٨/ ٨/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «الأمور الأسرية وما يحكم علاقات الناس ببعضهم يحتاج بطبيعته إلى تقنين لدرء الاختلافات والآثار السلبية حولها، أما ما يخص علاقة الفرد بربه وما يخص سلوكه الذي لا يناقض عُرفًا ولا يؤذي شعورًا ولا يمس نظامًا، فمن الأسلم والحق أن تكون إشاعة الحرية حولها بوابة ندلف منها نحو خلق معايشة للاختلاف الإيجابي وسط مجتمع متعدد يؤتي لكل فرد فيه كفل من اعتباره الإنساني والوجودي، وقبل ذلك وبعده تدشين وتسوية أرضية جديدة نحو خلق علاقة إيمانية منطلقة من تسامي الروح باتكائها على أرضية كافية من القناعة والاقتناع، كونها تؤدى بدافع فردي حر لتكون بذلك بمثابة الخطوات الأولى لتوطيد التسامح في مجتمعنا الناتج من تعدد الآراء والاتجاهات المتمحورة حول بشريتها، بمقابل اقتفائها أثرًا واحدًا ولكنه مقدسًا متعاليًا يتسع لجميع الآراء والتوجيهات، فهو في النهاية حمال أوجه عديدة لا متناهية»، الرياض ٢١/ ٨/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «الأمر ببساطة يعني أن للآخر حرية إبداء ما يراه حقًا من غير حجر ولا تسفيه ولا تضليل، وقبل ذلك وبعده أن يكون من غير إرهاب سواء كان إرهابًا فكريًا وهو ما يعني الحجر على أفكار هذا المخالف أو إرهابًا ماديًا بالدعوة إلى إيذائه بأي وسيلة كانت، وهذا هو أس الإسلام وأحد رؤوس سنامه متمثلًا في الحرية الدينية المكفولة بالنص القطعي الخالد، ولا يمكن تصور حرية دينية بدون حرية تعبير، ولا يمكن تصور حرية تعبير بمصاحبة حجر وتسفيه أو إرهاب من أي نوع كان، على أن هذه الحرية بالطبع مقيدة بقيود عدم التعدي على الثوابت الدينية القطعية عند كافة طوائف المسلمين فيما يتصل على الأقل بحرية التعبير بين المذاهب الإسلامية، وكذلك هي مقيدة بقيد أصيل آخر عام هو الالتزام التام بالمصلحة والوحدة الوطنية»، الرياض ٢٢/ ٩/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قرر بالقرآن الكريم أن إرسال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان رحمة للكل للمسلم وغير المسلم، فقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴾

رحمة للعالمين كافة وليس رحمة للمسلمين فقط، وهذا ينسجم تمامًا مع روح الإسلام المتمثل بحرية العقيدة مقررًا بقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ وبقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾، إذ لا معنى ولا فائدة أن تعطي إنسانًا ما الحرية ليسلكَ ما يريد من طرق وما يريد أن يختار من أمور ثم تعاقبه على اختياره، فهذا لغو من القول تنزه عنه الشرائع السماوية كافة»، الرياض ٩/ ٧/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «أما على مستوى الضفة الشرقية للمتوسط فلم تكن الحال ولا النفسية ولا الثقافة مؤهلة لاستلهام نسخة التسامح الإلهية الممهورة بضمان الوحي المقدس، عندما دشن القرآن منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنًا من الزمان آلية رائعة للتسامح متمثلة في حرية العقيدة والدين التي لا يمكن أن تمارس بشكل حر وفق ما قرره القرآن إلا في مناخ تعددي متسامح يضمن لجميع المنتسبين إليه حرية عقد قلوبهم على ما اختاروه بعقولهم وانقادت إليه عاطفتهم، ولذا فإن داء التعصب والانغلاق الذي تعاني منه اليوم المجتمعات العربية والإسلامية، يكمن في الانقلاب على الطبيعة البشرية في الاختلاف التي راعاها القرآن، وتسنين رأي واحد ونفي الآراء الأخرى وخاصة من تستنير بنور العقل والنظر الفلسفي»، الرياض ١١/ ٤/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «بنفس الوقت ووفق نفس الآلية، اكتشف الإنسان بصفته عضوًا في مجتمع تحكمه اتفاقية اصْطُلح على تسميتها بـ«العقد الاجتماعي» في جانبها الأول، (الجانب الثاني أو الطرف الثاني من هذا العقد هو نقل سلطة التصرف في إدارة هذا المجتمع إلى من يختارونه من بينهم)، أن لكل عضو يماثله ويشاركه عضوية المجتمع آراؤه ومعتقداته النابعة من رؤيته الخاصة للحياة وكيفية الخلاص الروحي وما يميل إليه ويفضله، بالإضافة إلى تطبعه بحب التفرد والحرية التي وافق على التنازل على جزءٍ منها مرغمًا لتنظيم حياته والمحافظة على حريته ذاتها، وفي ذلك تكمن المفارقة !! مفارقة أن يتنازل الإنسان عن جزءٍ من حريته للمحافظة على كنه وأساس الحرية نفسها، ومنها وعلى رأسها

بالطبع آراؤه ومعتقداته الخاصة التي لا يستطيع أحد مصادرتها أو توحيدها لصالح رأي وحيد مفروض، وحتى مع افتراض استطاعة قوة «ما» سياسية كانت أو اجتماعية فرض رأي معين بإجبار الآخرين على تمثله والامتثال له، فلن تكون نتيجة ذلك الإجبار إلا التزامًا ظاهريًا قهريًا لا يلبث أن يتفلت لحظة انفراج أزمته، ربما بشكل أكبر وأكثر حدة من ناحية التماهي مع الآراء والمعتقدات الخاصة التي كُبِتت لحظة تسلط الأحادية على ذلك المجتمع الذي تعيش فيه»، الرياض ١١/ ٨/ ٢٠٠٥م.

وتأمل محاولته التفريق بين «الاختلاف» و«التفرق»، وأن الأول ممدوح والثاني مذموم، مع أن معناهما واحد، ونتيجتهما واحدة، وإن حاول أن يلزمنا بفهمه بأن التفرق سببه محاولة الإلزام بالرأي الواحد، وزعمه بأن الله قال لنا «لا تفرقوا»، ولم يقل لنا «لا تختلفوا»، في تلاعب واضح بالآيات ومعانيها، وقسرها إلى المعنى الذي يريد أن يقرره وأن يلزم الناس به، بل هو يرى، أنه «لا معنى لإعطاء الفرد حرية الاختيار من بين أشياء متاحة ثم عندما يختار بحريته يتم تقزيم ذلك الاختيار واحتقار صاحبه والتضييق عليه، فلابد وأن يستتبع الاختيار باحترامه والاعتراف بحق صاحبه باختياره وعكس ذلك يعني اجتماع الشيء ونقيضه وهو مما لا يجوز بحق التعاليم السماوية»، وهو يدعي أن القرآن، جاء «صريحًا باحترام الديانات الأخرى مهما كانت وضعيتها انطلاقًا من استلهامها بالوجدان الفردي والجمعي كحالة رغبة متوفرة في تمثلها «الأديان» في اللاوعي باعتبارها نتيجة محضة لحق الاختيار»، أما دليله على ذلك فهي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ... ﴾ الآية [الأنعام:١٠٨]، والآية كما هو معلوم لا علاقة لها بهذا المفهوم مطلقًا، وإنما هي حالة مؤقتة تدعو لعدم استفزاز الكفار في حالة معينة، وأنا أسأل القارئ ولا أسأله هو: ما هو لب الصراع بين رسول الله محمد بن عبدالله ﷺ وبين المشركين في مكة؟، وهل ترك رسول الله ﷺ ذم آلهتهم ونقد مسالكهم؟، الإجابة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، ولكن

من أعماه الله عن رؤية الحق، يتعامى عن ذلك، ويلتقط الأدلة كيفما اتفق، ويوجهها إلى الوجهة التي يريدها، وتأمل تلاعبه في النقل الثاني بالنصوص، وكيف يزعم أن رسول الله ﷺ يريد إكراه الناس على دينه، وكيف عاتبه الله على ذلك فكيف بغيره؟، وإن عودة سريعة إلى كتب التفسير المعتمدة، تبين أن المقصود هو الإيضاح لرسول الله ﷺ، أن ما أرسلتك به من الحق، لن يؤمن به إلا من شاء الله إيمانه مشيئة كونية قدرية، وأن حرصك على إيمان الناس لا يغير هذه الحقيقة، ثم لو تأمل هذا الجاهل حال رسول الله ﷺ في مكة، أثناء نزول هذه الآيات المكية، لعلم أن مسألة الإكراه التي يفهمها ليست واردة إطلاقًا هنا، والذي يعلمه هو قبل غيره، أن مسألة الإكراه لم تحصل في تاريخ الإسلام أبدًا، وعليه إثبات ذلك، وإن كان دونه خرط القتاد، فالذي يقصده هو حرية الردة، أما إكراه الناس على الدخول في دين الله، فليست مسألة نقاش طوال تاريخ الأمة، وما بقاء هذه الأقليات الكافرة في الوسط الإسلامي، مع طول المدة إلا أكبر شاهد على ذلك، بل إن من الأمور الثابتة إحصائيًا وتاريخيًا، أن الأغلبية في مصر والشام، ظلت على نصرانيتها ويهوديتها إلى منتصف القرن الثالث الهجري، وانظر إلى فهمه لكلمة «زيّنا»، وأنها تعني تغلغل الإيمان بأي فكرة وأي دين في قلوب الناس، وأية محاولة لزحزحتهم عنها بالقوة لن تؤتي ثمارها، بل ربما أدت إلى عكس ذلك، والعجيب أنه يتكلم عن حق المخالف في العقيدة، وأن له «نفس الحق الذي تتوافر عليه من التماهي مع معتقده والدفاع عنه ما دامت الثوابت المتفق عليها مراعاة الجانب»، ولا أدري عن أي ثوابت يتحدث هنا؟، وقد خرج من تفسير هذه الآية، بأن «المعاملة بين الناس هي ما يجب أن يكون الفيصل لتقييم سلبياتهم أو إيجابياتهم نحو بعضهم البعض أما العوائد والأديان فتلك خصوصية لرب العالمين يحاسب عباده عليها وفق إرادته وعدله ورحمته...»، وقد كرر هذا المعنى في أكثر من موضع من مقالاته السابقة، وقد سبق الرد عليه وعلى غيره، ويستعين بالآيات الكريمة ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ... ﴾، و﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ... ﴾، وعلى طريقة ﴿ فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ﴾،

ويترك بقية الآيتين لأنها حجة عليه، وقد أجمع العلماء على أن هذه الآيات ليست للتخيير، بل هي للتهديد والوعيد، وحتى قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ أعقبت بـ ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ ...﴾ [البقرة:٢٥٦]، والدليل على جهله وتهوره، وتسرعه في تفسير الآيات حسب الهوى والتحكم، أنه في آية هود ١١٩ نقل قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾، وهي دليل على أن المختلفين ليسوا داخلين في الرحمة، ولذلك جاء بعدها ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ وَتَمَّتۡ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴾، ومع ذلك يتجاهل هذا كله ويختم النقل بقوله: «وأنهم بذلك ينكرون أهم معالم الإسلام الخالدة وهو حرية المعتقد المرتكز أساسًا على التعددية»، ويرى أن الحل هو «بالإيمان بأن جوهر الدين هو الحرية»، ومن زعم أن الله سبحانه لم يفصل بين العباد، ويبين لهم الحق في الدنيا، وأن ذلك مؤجل إلى يوم القيامة، فهو يطعن في الرسالات السماوية كلها، التي جاءت لبيان الحق والدعوة إليه، وإيضاحه للناس والحكم على الناس بناء عليه، بل ومعاداة جميع الخلق في سبيل المبدأ والعقيدة، بل هو بهذا يتهم الرب جَلَّجَلَالُهُ بالعبث، وعدم بيان الحق للناس، والذي يؤمن به المسلمون بإجماع كامل، أن الله جَلَّوَعَلَا قد أوضح الحق وبينه، وأن رسله الكرام وآخرهم محمد صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، قد بينوا الحق بأدلته، ودعوا الناس إليه، وقاموا بالمفاصلة والمقاتلة على أساسه، والآيات والأحاديث في ذلك يصعب حصرها، ويكفي أن نقرأ قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴾، وقوله تعالى: ﴿ رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴾، لنعلم أن الله لم يترك البشر هملًا، بل تابع عليهم الرسل وأقام عليهم الحجة، فمن تمرد على الله تعالى وعلى رسله، بعد قيام الحجة عليه فإن مصيره النار، وهذه الأمور من البديهيات لدى الأمة الإسلامية، ويعز علينا أن نحاول التنبيه عليها في هذا الزمان، أما الفصل الذي أشار إليه القرآن يوم القيامة فهو الحكم النهائي بين العباد، وفرزهم إما إلى الجنة وإما إلى النار، وهذه الدعوة الخبيثة التي يروج لها، تعني انعدام الفوارق بين الحق

والباطل، وترك الناس في فوضى، في انتظار الحكم بينهم يوم القيامة - كما يزعم - وعلى المعنى الذي يدعو إليه، ومن الغريب أنه يورد الآية ثم يورد بقيتها: ﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾، ويزعم أن ضمير «لذلك» يشير «للاختلاف»، وبالرجوع إلى ابن كثير في تفسير الكلمة ومرجع الضمير، نجد أن الإشارة هي إلى: للرحمة خلقهم، و: للرحمة والاختلاف خلقهم، و: فريق في الجنة وفريق في السعير، وحتى لو خلقهم للاختلاف، كما أشارت إلى ذلك بعض الروايات الضعيفة، فالمقصود بها كما مر الإرادة الكونية القدرية، وليست الإرادة الشرعية، كما هو متفق عليه بين أهل السنة والجماعة، وهو لجهله أو هواه وهو الأقرب، ينسى معنى بقية الآية وإن كان أورد لفظها، وهي قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾، وهي واضحة الدلالة أن نتيجة التمرد على الله، والخلاف على رسله، هي ملء جهنم من الناس والجن، ولا داعي للإطالة في الرد عليه في هذه المسألة الخطيرة، لأنها أوضح من الشمس الساطعة، والإنسان في نظره «له كامل الحرية في التماهي مع حريته الدينية ليعقد قلبه على ما يعتقده كافيًا وصالحًا لخلاصه في الآخرة»، وهذه دعوة صريحة للفوضى العقدية والفكرية، ويزعم أن آية ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن ... ﴾ الآية، «تؤكد أن المحاسبة على العقائد صحيحها وسقيمها متروك للواحد الديان ليفصل فيها يوم يقوم الناس لرب العالمين»، وكأنه لم يفصل في الدنيا فيها ولم يبين الحق للناس، بل إنه ليصل في غلوه في المسألة، إلى القول بأن محمدًا ﷺ «يعلم بما أنزله الله عليه أن ليس ثمة من ركن ركين ليستند عليه الدين أكبر من ترك ما يعقد قلبه عليه لحريته الشخصية بعيدًا عن أية إكراهات لا تتوافق وما ترك عليه أمته من المحجة البيضاء التي ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»، فهو هنا يقوِّل الرسول عليه الصلاة والسلام ما لم يقل، ويفسر رسالة الإسلام حسب هواه، وينسب ذلك للرسول ﷺ، وهذا في منتهى الخطورة على دين الله، والتلاعب فيه وفي مفاهيمه، ويحاول خداعنا عن ديننا، عندما يزعم أن من الواجب، «خلق علاقة إيمانية منطلقة من

تسامي الروح باتكائها على أرضية كافية من القناعة والاقتناع كونها تؤدى بدافع فردي حر، لتكون بذلك بمثابة الخطوات الأولى لتوطيد التسامح في مجتمعنا الناتج من تعدد الآراء والاتجاهات المتمحورة حول بشريتها بمقابل اقتفائها أثرًا واحدًا ولكنه مقدسًا متعاليًا يتسع لجميع الآراء والتوجهات، فهو في النهاية حمال أوجه عديدة لا متناهية»، فهو يدعي أن هذه الاختلافات، تتبع «أثرًا واحدًا»، «يتسع لجميع الآراء والتوجهات»، لأنه «في النهاية حمال أوجه عديدة لا متناهية»، فهل هناك فوضى فكرية وعقدية أكبر من ذلك؟، ثم تأمل دعوته للحرية الدينية، التي لا يقيدها في زعمه، إلا «عدم التعدي على الثوابت الدينية القطعية عند كل الطوائف»، ولا ينسى القيد الآخر، وهو «الالتزام التام بالمصلحة الوطنية»، وأخيرًا تأمل رميه المجتمع العربي المغلق المتعصب بـ «الانقلاب على الطبيعة البشرية في الاختلاف التي رعاها القرآن وتسنين!!!! رأي واحد ونفي الآراء الأخرى وخاصة من تستنير بنور العقل والنظر الفلسفي!!!!»، وهذا مع بعده عن حقيقة الواقع العربي، فإنه يبين أولًا: الميزان الذي يزن به الأمور، وهو «الضفة الغربية للمتوسط»، ويبين ثانيًا: أن المقصود بذلك هو فرض رأي معين يستنير !!!! بنور العقل والنظر الفلسفي.

ويرى أن الحرية الفردية التي دعت إليها الليبرالية، والتخلص من ضدها، وتخليص الفرد منه، «هي مفهوم شامل لكل من يريد أن يغتصب حريته، سواء أكانت حرية دينية وهي الأساس أو كانت حرياته الفردية الأخرى اللاحقة، من يقسرك على اعتقاد معتقد معين، حتى لو كان فردًا واحدًا، فهو من تلك الجماعة. من «يأطرك» على أن تتناغم مع أيديولوجية معينة فهو غاصب لحريتك. أنا أقصد أن الليبرالية في نشأتها الأولى (حرية الضمير) تتناغم مع الإسلام ومع الديانات السماوية الأولى في تخليص الفرد من «أسر» الأيديولوجيات (الجمعية) بإعادة فرديته إليه»، شبكة الاعتدال ٣١/ ٥/ ٢٠٠٨، ويحاول في نفس المصدر أن يفرق بين الإسلام والنصرانية في نظرتها للحرية الفردية

«فلكل منهما مساره التاريخي الخاص»، ولكنه يرجع ليطعن في الإسلام، ويرى أن «مسألة اغتصاب الحرية»، «ليس محسوبًا على الإسلام بقدر ما هو محسوب على التفسير السياسي للإسلام»، ويضرب الأمثلة على هذا الاغتصاب، بأن الناس «كانوا يقتلون ويسحلون لمجرد أنهم كانوا يقولون بخلق القرآن»، و«ما ترتب على انقلاب الحنابلة مع الخليفة المتوكل وما ترتب على مدونة أو صك الاعتقاد القادري»، ومن يقرأ هذا الكلام، يتصور المجازر والمشانق في بغداد قائمة على قدم وساق للقائلين بخلق القرآن، ولا يستطيع أن يضرب لنا مثالًا واحدًا على دعواه، بل العكس هو الصحيح، فقد حصل في عهد أصحابه المتنورين: المأمون والمعتصم و والواثق، وأستاذهم المتنور جدًا: أحمد بن أبي دؤاد من العدوان على الدماء والأبشار والأرزاق، ومن حبس الحريات والرمي في السجون، ما يخجل من ذكره الإنسان، فكيف تقلب الحقائق ويزور التاريخ؟، ونسأله: ماذا ترتب على الانقلاب المزعوم؟، أو الصك القادري؟، هل بمجرد الإبهام والغموض تروى الحقائق؟، لماذا لا تذكر التفاصيل ليعرف القراء الحقيقة؟، وهي أن جميع العقائد المنحرفة، لم يؤثر عليها الانقلاب المزعوم، ولا الصك القادري، واستمرت ظاهرة الوجود، بأسماء دعاتها وكتبهم وفرقهم المختلفة علنًا وليست سرًا، ومازالت موجودة إلى يومنا هذا، بل ولها الغلبة في كثير من أنحاء العالم الإسلامي، ثم لماذا يصور هذا الانقلاب بأنه انقلاب «الحنابلة»؟، والحنابلة في ذلك الوقت ليس لهم وجود مذهبي خاص، وإنما هو الإمام أحمد ومعه بقية أئمة المسلمين وأهل السنة، وقفوا في وجه الباطل، وتحملوا جميعًا التضحيات بدون حصر ذلك في توجه معين أو شخصٍ معين، وأما بروز الإمام أحمد في ذلك فسببه معروف، يدركه كل من اطلع على القضية بكامل تفاصيلها، ولكنه هوى في نفسه يريد أن يحصر القضية في الحنابلة، وهو بإلقائه اللوم على الحنابلة والصك القادري، في انعدام حرية العقيدة لدى المسلمين، يتبع أستاذه محمد أركون حذو القذة بالقذة، وينقل عنه حرفيًا.

ويواصل في المصدر السابق ٢ / ٦ / ٢٠٠٨، المقارنة بين الإسلام والليبرالية في حرية المعتقد، ثم ينقل مباشرة عن الزنديق المغربي محمد عابد الجابري، ويردد كثيرًا من المزاعم التي سبقت الإشارة إليها، مما يدل على مصادر أفكارهم، ثم يعقب على كلام الجابري قائلًا: «وأقول هنا: إن ما تقرره الآيات الكريمة أعلاه هو جوهر الليبرالية. ولا مشاحة في الاصطلاح، إن شئنا قلنا إنها ليبرالية كترجمة لاتينية لكلمة (حرية). وإن شئنا قلنا إنها حرية المعتقد»، ويطيل الكلام، ثم يقول: «هنا يمكن القول إن الليبرالية فيما يخص التركيز على حرية الضمير تتناسب والإسلام تمامًا»، وبعد كلام طويل حول حرية المعتقد، وأن القرآن يخاطب الضمير الإنساني، ولا يرتب أي عقوبة على الردة، يعقب «بأن هذا الحديث للضمير وحده يشكل جوهر الليبرالية وإن اختلفت المصطلحات فالهدف المبتغى واحد»، وأننا يمكن أن نأخذ «محطة» من محطات الليبرالية، أو «نسخة من نسخها»، وهو «ما يتعلق بالعلاقة الفردانية للإنسان بربه لنصل منها إلى حرية المعتقد بمفهومه القرآني، التي هي أساس الليبرالية. والتي هي في الوقت نفسه أصل من أصول الإسلام بقطع النظر تمامًا عما جرى، تاريخيًا وفقهيًا، بشأن حد الردة»، وانظر إلى دعواه العريضة، التي يزعم فيها «أن ذلك الأصل، أعني حرية الاعتقاد (مرة أخرى لا مشاحة في الاصطلاح، فقد نسميه حرية الدخول والخروج في الإسلام بدلًا من أن نقول حرية الاعتقاد)، يمثل هو الآخر أصلًا أصيلًا من أصول الذي نزل على محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام قبل أن تفرض الدولة الأموية أيديولوجية «الجبر» وعلى رأسها الجبر في العقيدة، لغاية في نفس يعقوب الأموي!»، المصدر السابق ١١/ ٧/ ٢٠٠٨.

ويدعو صراحة إلى إلغاء حد الردة، من خلال دعوته إلى إعادة النظر في أحاديث الردة، لأنها في زعمه، أحاديث «آحاد تخالف النص المؤسس الذي نحتكم إليه جميعًا»، ويقصد بالنص المؤسس القرآن الكريم، وهدفه من ذلك «تهيئة الإرث السلفي لقبول الآخر بكل صوره»، الرياض ١٨/ ١٢/ ٢٠٠٧.

ويأتي بمفهوم جديد للكفر، عندما يزعم، أن «موقف الإسلام من مخالفيه الذي اختزلته التقليدية الماضوية في دائرة التكفير والتكفير المضاد»، وهذا المفهوم الجديد يعرضه لنا على شكل سؤال يقول: «هل (كفر) الإسلام كل تلك الأديان؟»، ويجيب على هذا السؤال ببيان معنى الكفر، وأنه «الستر»، وأن موقف الإسلامَ من هذه الأديان جاء مختلفًا «وفقًا لمدى (إخفائها) حقيقة التوحيد من عدمه، وهذا الإخفاء لا يكون بعدم اتّباع رسالته كما يتوهم البعض، بل يكون بحربها والتضييق على أتباعها بالوسائل المختلفة»، ويواصل الخلط والتزييف، بالزعم أن جالتكفير منصب أساسًا على القسس والرهبان الذين يعرفون حقيقة المسيح ولا يتعداهم إلى العامة الملبس عليهم»، وبالقول، بأن «النبي ﷺ آخى بينهم وبين المسلمين [أي اليهود]... ولم تعتبرهم الصحيفة كفارًا رغم بقائهم على دينهم...»، ثم يطلق حكمًا عامًا لا يستثني فيه أحدًا، ويجعل الضابط في التكفير هو فقط «محاربة الإسلام»، فيقول: «أما من لم يحارب الإسلام سواءً من الكتابيين الموحدين، أو من أتباع العقائد الأخرى، فلم يرمهم الإسلام بالكفر على الرغم من بقائهم على دينهم، بل اعتبرهم من ضمن الفرقة الناجية»، ويضرب المثال على هذه العقائد «الناجية»، ببعض النصارى الذين ذكرهم الله في القرآن، وأثنى عليهم، متجاهلًا الآية التي بعدها، والتي تثبت أنهم آمنوا بالإسلام والرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبشكل صريح وواضح، ويضرب مثالًا آخر بالصابئة واليهود، الذين أشار الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إليهم في آية سورة البقرة، ﴿ **وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ** ... ﴾، متجاهلًا تقييد الثناء عليهم بالإيمان، ومتجاهلًا التفريق بين أنواع الصابئة، كما وضحه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب الرد على المنطقيين، ومتجاهلًا الآيات الأخرى، التي تؤكد وتوضح نسخ الإسلام لكل الديانات السماوية السابقة، حتى لو بقيت على توحيدها، وقول الرسول ﷺ: «**لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعي**»، فكيف بالديانات الوثنية، التي يرى «أنها من الفرقة الناجية»، لأنها في زعمه لا تحارب الإسلام، كل ذلك في المصدر السابق، وبحسب كلامه

السابق فلا يوجد في الدنيا كافر على الإطلاق، وهو يعرف جيدًا حكم من لم يكفر الكافر الأصلي، فعليه أن يتحمل حكم العلماء عليه بمقتضى ذلك.

ويواصل مغالطاته، وتحريفه للكلم عن مواضعه، عندما يقول: «ومما يدل على أن القرآن لا يضع مخالفيه كلهم في خانة واحدة أنه استخدم (من) التبعيضية عند حديثه عن أهل الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ ومفهوم المخالفة هنا أن من أهل الكتاب من ليس بكافر»، ثم يختم مقاله بفتح مفهوم الإسلام لكل من لا يعاديه ويقف في وجهه، ولا «يحول بين الناس وبين ممارستهم لحرية العقيدة التي كفلها لهم»، ويتهم الأمة كلها بعلمائها على مر التاريخ، بأنهم سمحوا «بتعدية مصطلح الكفر لاحقًا ليكون وصفًا لكل من لا يدين بالإسلام»، الرياض ١٦/ ١٢/ ٢٠٠٧، وبحسب كلامه هذا لا يوجد كافر في الدنيا كلها، لأنه يطلق أحكامًا عامة تدل على أنه لا يرى كفر المخالف للإسلام إلا إذا قاتل وحارب، وهذا خلاف المفهوم الصحيح للإيمان والكفر، وخلاف منطوق القرآن والسنة، وخلاف إجماع الأمة بلا استثناء، ومن العجب استدلاله بصحيفة المدينة مع ضعف إسنادها، وتركه لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ورده لأحاديث الآحاد، ومن العجائب أنه وحده هو الصواب، والأمة كلها ضالة مضلة، عممت مفهوم الكفر ووسعته، ليشمل أكبر عدد من الناس، فكفرت من ليس بكافر، ألا قاتل الله التعالم والإدعاء، وحسب كلامه فإن الكفر هو «الستر»، وهذا منطبق على الكافر سواء حارب أو لم يحارب، فلماذا يتناقض ويجعل ميزان الكفر هو المحاربة؟، ومن الجهل الواضح ربط الكفر بالمحاربة، لأن المسلمين تقاتلوا في مراحل متعددة من التاريخ، لأسباب كثيرة، وأراقوا من دماء بعضهم - ربما - أكثر مما أراقه أعداؤهم منهم، فهل هم بهذا الميزان كفار؟، على حسب ميزانه: نعم، لأن عدم المقاتلة جعل الكفار مؤمنين، فلماذا لا تجعل المقاتلة المؤمنين كفارًا؟.

وقد تكلم طويلًا عن حرية المعتقد، وادعى بطلان حد الردة، في مقالتين في جريدة الرياض ٢١ / ٢ / ٢٠٠٩، و ٢٨ / ٢ / ٢٠٠٩، وفي حواره المطول مع الشيخ بدر العامر في شبكة الاعتدال، عن الليبرالية والإسلام: تصادم.. أم التقاء، وجمع في هاتين المقالتين، وهذا الحوار، بين الكذب والمغالطة والادعاء والتعالم والطعن في العلماء والسلف، الذين وصلوا في هذه القضايا إلى ما لم يصل إليه، وردد كلام حسن فرحان المالكي حول هذه القضية، واعتمد في مجمل أدلته على كلام الزنديق المغربي محمد عابد الجابري، الذي يرى تحريف القرآن واحتمال نقصه وزيادته، ولا كرامة له ولا للجابري الضال المضل، وكلامه لا يخرج عن ترديده لكلامه السابق، الذي مر معنا في المختارات المطولة، التي ذكرت قبل قليل، ومن بعض الإضافات التي سنشير إليها، ومن أبرز حججه طعنه في حديث «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»، وهو في البخاري، وزعمه معارضة هذا الحديث وغيره من الأحاديث للقرآن، وادعاؤه أنها أحاديث آحاد، وهي في رأيه ليست حجة، ويحتج كذلك بأن الرسول ﷺ لم ينفذ حد الردة في حياته على أحد، وأنه لم يقتل المنافقين وهم قد صرحوا بالكفر، مع العلم أن الرسول ﷺ وإن ترك قتل المنافقين، فإن ذلك لأسباب ذكرها ﷺ، وهم لم يعلنوا الردة الصريحة، والخروج الظاهري من الإسلام، بل إنهم اعتذروا عن قولهم، وتراجعوا عنه، وتوبة المرتد مقبولة، أما المنافقين الذين لم يظهر منهم ما يقتضي ردتهم، فإنه ﷺ عاملهم بحسب ظاهرهم، وليس مأمورًا بالكشف عن سرائرهم، وهذه قاعدة عامة في التعامل مع الناس، سار عليها خلفاؤه من بعده وكافة المسلمين، فليس في ترك قتلهم حجة لأحد لترك حد الردة، ويقال مثل ذلك في الآيات التي رددها، وزعم أنها دليل على ترك حد الردة، لأنها تذكر تكرار الإيمان والكفر من هؤلاء مرات، ومع ذلك لم يرتب على ذلك حد في الدنيا، وإنما وعيد شديد لهؤلاء في الآخرة فقط، وأنها بذلك تعارض هذه الأحاديث، فهي وإن كانت تذكر الوعيد في الآخرة، فإنها لا تنفي العقوبة الدنيوية، والنصوص يكمل بعضها بعضًا، ولا يلغي بعضها بعضًا عند العلماء والعقلاء، أما من

اتخذ إلهه هواه فلا حيلة فيه ومعه، ودعوى التعارض هنا مرفوضة جملة وتفصيلًا، فهل إذا لم ترد العقوبة في القرآن، ووردت في الأحاديث ندعي التعارض؟، هذا هو منهج القرآنيين الزنادقة الرافضين لحديث الرسول ﷺ، وأمرهم معروف، وينبني عليه سقوط أكثر الأحكام والتكاليف، ومآل أصحابه هو الزندقة والخروج من الدين، ولعل من عجائب علمه، ادعاؤه شذوذ متن حديث «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»، لأن تبديل الدين في الحديث ليس محددًا بدين الإسلام، بل ربما يفهم منه - في زعمه - قتل من تحول من أي دين غير الإسلام إلى دين آخر، وهذا علم جديد في نقد المتون، لم يسبق إليه، ولم يفهم أحد قبله هذا الفهم، ولله في خلقه شؤون، وكذلك نقده لمتن الحديث، لورود كلمة «الزنادقة»، في إحدى روايتي الحديث، ولأن هذه الكلمة لم تكن معروفة في زمن الرسول ﷺ، وأنها من أصل فارسي وعكرمة من أصل فارسي، وهذه كلها مزاعم لا صحة لها، فالكلمة لم ترد في متن الحديث في كلا الروايتين، بل هي من كلام الراوي «أتي علي بقوم من الزنادقة»، ثم إن عكرمة ليس من أصل فارسي، بل هو من البربر من شمال إفريقية بالإجماع، ولا أدري من أين جاء الكاتب بهذه المعلومة عن فارسية عكرمة؟، أما نقده للحديث بأن عليًا رضي الله عنه ليس من الجبارين حتى يحرق هؤلاء، أو يحرق جثثهم كما في الرواية الثانية، فهو اجتهاد منه رضي الله عنه، لعظيم جرمهم، وشناعة قولهم بألوهيته، وإصرارهم على ذلك حتى بعد عرضهم على القتل والنار، وكلام ابن عباس رضي الله عنهما في الاعتراض على التحريق، اجتهاد منه أيضًا، وقد يخطئ المجتهد، فأين المشكلة في ذلك؟، ومن العجائب في نقده للحديث نفسه، طعنه في عكرمة تلميذ ابن عباس، ونقله للأقاويل التي تطعن فيه، وتتهمه برأي الخوارج، وترك الأقاويل الأخرى التي تبرؤه، وهي أقوى من تلك بكثير، ويكفي أنه تلميذ ابن عباس رضي الله عنهما وهو من هو، ودوره في الجدال مع الخوارج في زمن علي رضي الله عنه، وإقناع أكثرهم بترك هذا الرأي أشهر من أن يذكر، فهل يعجز عن إقناع تلميذه ومولاه، وصرفه عن هذا الرأي إن وجد لديه؟، ومن دلائل اضطرابه في هذه التهمة لعكرمة، أنه يجعله إباضيًا مرة، وحروريًا مرة أخرى، وصفريًا مرة

أخرى، ونجَديًا مرة أخرى، وكل ذلك في أسطر محدودة من مقالاته تلك، وهذه الفرق وإن كانت كلها خارجية، إلا أن بينها من الفوارق والتباين الأمر العظيم، وهذا كله من الخيانة العلمية وهي ليست غريبة من هؤلاء، ثم طعنه في محمد بن الفضل (عارم)، وأنه اختلط في عقله، ولذلك ترك حديثه، ناقلًا كلام ابن حبان، متجاهلًا أن البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أشد الناس في التحري والنقد، وقد روى عنه، فهل غاب عنه اختلاط محمد بن الفضل؟، وهو القائل في التاريخ الكبير: «تغير في آخر عمره»، ترجمة رقم ٦٥٤، وقوله في التاريخ الصغير: «كان تغير، وكان من عباد الله الصالحين»، ٢ / ٢١٩، ومتجاهلًا قول الذهبي، الذي أكثر النقل عنه في الطعن في (عارم): «قال الدارقطني : تغير بأخرة، وما ظهر له بعد اختلاطه حديث منكر، وهو ثقة»، ثم لام الذهبي ابن حبان في موقفه من عارم، وادعائه أنه حدث بالمناكير بعد اختلاطه، ثم قال: «ولم يقدر ابن حبان أن يسوق له حديثًا منكرًا، فأين ما زعم»، الميزان ٤ / ٧ - ٩، الترجمة ٨٠٥٧، وكل ذلك من الخيانة العلمية، والميل مع الهوى، والأخذ ببنيات الطريق، ومتجاهلًا أيضًا، أن البخاري لم يرو هذا الحديث عن عارم فقط، بل رواه عن علي بن المديني، وعلى كل حال فهذا العلم، (نقد الأسانيد والمتون) لا يجيده إلا أهله، وهو ليس من أهله قطعًا، ورحم الله من عرف قدر نفسه، ولم يدخل فيما لا يحسنه، ولما انتهى من نقده لحديث عكرمة، وأنه - كما يزعم - ضعيف سندًا ومتنًا !!!!!!، أورد بعض الأحاديث التي يزعم أنها «تذهب إلى عدم قتل المرتد»، نقلا عن ابن حزم في المحلى، وكلها ليست صريحة في ذلك، بل إن بعضها يفهم منه القتل بعد الاستتابة، ولم يتعرض لأسانيدها بالنقد مطلقًا، وقد رأينا صنيعه في حديث عكرمة وهو في البخاري، وهذا أكبر دليل على الهوى والتحكم والبعد عن الإنصاف والموضوعية، ومن العجائب زعمه وادعاؤه، أنه «ثمة حقيقة تاريخية تثبت أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يقم حد الردة على أحد من المنافقين الذين كانوا يتلفظون بالألفاظ الكفرية في مناسبات عديدة»، واستدلاله على ذلك بالنقل عن السيوطي، بدون نقد ولا تحقيق، وقد أشرنا إلى حقيقة موقف الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من هذه القضية، ولكن كيف

ينتقد البخاري بالكذب والهوى، ولا ينتقد السيوطي أو ابن حزم، مع الفارق الكبير في الدقة العلمية الحديثية بينهما وبين البخاري؟، ثم إن الزعم بأن الرسول ﷺ لم يقتل أحدًا غير صحيح، فيكفي أنه عليه الصلاة والسلام، أقر الأعمى الذي قتل جاريته التي كانت تسب الرسول ﷺ، وأهدر دمها، ثم أعاد الكلام، عن «تهافت وضعف وهشاشة حديث عكرمة»، وعقب على ذلك بذكر حديث ابن مسعود في الصحيحين، «**لا يحل دم امرئ مسلم... إلا بإحدى ثلاث..**»، ولم يطعن في إسناده، ولكنه أخرجه عن مضمونه، بالزعم أن ترك الدين هنا مرتبط بالخروج على السلطة، أو ما سماه «الخيانة الوطنية»، زاعمًا أن الصديق رضي الله عنه لم يكن ليقاتل المرتدين لو لم يخرجوا على الدولة، وقد اتبع بهذا التحليل، الزنديق المغربي محمد عابد الجابري، كما نقل هو ذلك، وهو والجابري بذلك كاذبون آثمون مزورون للحقائق، فكل الروايات الثابتة تشير إلى قتالهم وقتلهم، وسبي نسائهم، وأخذ أموالهم، بسبب تركهم للدين وارتدادهم عنه، لأن الخارجين على السلطة وهم البغاة، لهم إحكام معروفة في قتالهم وكيفية التعامل معهم، طبقها علي رضي الله عنه في قتاله مع أهل الجمل وصفين رضي الله عنهم أجمعين، وفي زعم هذا المدعي، أن قتال المرتدين في عهد الصديق، لا يختلف عن قتال علي رضي الله عنه لأهل الجمل وصفين، فمسيلمة الكذاب وأمثاله، في مستوى أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير ومعاوية رضي الله عنهم، ألا قاتل الله الهوى والجهل والتعالم كيف يصنع بأهله، ثم يختم إحدى مقالاته في الرياض بالخداع والادعاء العلمي العريض، فيقول: «ومع كل ما سقناه من نقد لمفهوم الردة، فإننا لا نقصد بذلك الترويج للتلاعب بالدين، أو الخروج منه متى ما شاء الإنسان، معاذ الله فليس إلى ذلك قصدنا. بل إننا حاولنا أن نظهر، من خلال نقد حديث الردة، قدسية الحياة الإنسانية بما يباعد بها أن تكون محلًا للإزهاق اعتمادًا على حديث آحاد يخالف صريح القرآن، هذا إذا كان الحديث صحيحًا من حيث السند، ومعقولًا من حيث المتن. فكيف به إذا كان ضعيف السند، مشوب متنه بشذوذ لا يرتفع؟»، فتأمل الحرص على عدم إراقة الدماء، التي غفل عنها علماء الإسلام طوال تاريخه، وانتبه إليها هذا الرويبضة

المدعي، هل هناك تبجح وادعاء أكبر من ذلك؟، ومعنى ذلك - حسب زعمه -: أن العلماء الذين قاموا بالإفتاء بقتل المرتدين الأفراد في وقائع كثيرة جدًا بالتنسيق مع السلطة الحاكمة في أزمانهم، استهانوا بالدم الحرام، وارتكبوا جريمة قتل من لا يستحق القتل، فجمعوا بين الجهل بالأحكام الشرعية، والأحاديث النبوية وانعدام الحس الإنسانيّ، وهذه الأمور انتفت عنه حسب ادعائه، ولا مفر له عن هذه النتيجة التي يؤدي إليها كلامه وادعاؤه، فحسبه الله، وهؤلاء هم خصومه يوم لا ينفع مال ولا بنون.

ويردد محمد المحمود قريبًا من هذه الأفكار، فهو يردد مفاهيم التسامح والاختلاف وحرية الرأي وحرية الإنسان وفرديته وحرية التعبير عن الأفكار أيًا كانت، ولكنه يخص مخالفيه بأبشع الألفاظ وأشنعها وأشدها إقصائية، وهو متميز بهذه اللغة القبيحة، التي تحتاج إلى وقفة خاصة لتحليلها والبحث عن دوافعها، وهو يخصص إحدى مقالاته لتفسير موقفه وسوء أدبه ولغته، فلا يعتذر ولا يتراجع، بل يصر على أنها أمر مقصود لذاته، وأنها الأسلوب الأنجع لمعالجة أفكار «التقليديين» والرد عليهم، ويمكن الرجوع إلى المقالة في جريدة الرياض ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٦م، ولمعرفة قبح لغته وانعدام الموضوعية لديه، يرجع أيضًا إلى مقاله في الرياض ١٨/ ٩/ ٢٠٠٨، فهو معبر عن انحداره الأخلاقي المريع.

فهو يقول داعيًا إلى التسامح بمعناه الواسع، وداعيًا الأمة إلى الاقتداء بالكافر الغربي في تسامحه «المزعوم»، متهمًا الأمة أنها غير متسامحة مع الأقليات، في اتهام كاذب وعدوان مفضوح على الأمة ودينها وتاريخها، ملصقًا تهمة التطرف والإرهاب بالأمة، و«أصولها التقليدية»، فيقول: «وإذا كانت هذه التوصية التي جرت مقاربتها على نحو عابر، تمس علاقة الإسلامي مع الإسلامي، فإن إحدى التوصيات قد أكدت علي أهمية أن يساهم المسلمون في دعم المبادئ العامة الإنسانية المشتركة، مثل: حقوق الإنسان، والعدالة، والقيم والأخلاق، ومحاربة الجهل، ومحاربة العنصرية... الخ، ولا شك أن المسلمين في

واقعهم الحالي ليس لهم دور يذكر في تأييد هذه المبادئ العامة والدفاع عنها، وهذا يعطي إيحاء بأن المسلم لا يبالي بمثل هذه المبادئ الإنسانية، خاصة في هذا الظرف الذي يجد فيه المسلم نفسه متهما بالإرهاب، قبل غيره من بني الإنسان. التسامح ليس كلمة تقال، وإنما هي أقوال وفعال، تدخل في جدلية مع الواقع، لتثمر واقعًا مغايرًا، إننا ما لم نؤكد للعالم بأقوالنا وأفعالنا أننا متسامحون فيما بيننا أولا، ومتسامحون مع غيرنا ثانيا، فستبقى صورتنا كما هي عليه الآن، صورة الإرهابي الذي لا يتقبل الآخر، صورة المجرم الذي لا يتعامل مع المختلف عنه إلا بمنطق العنف. إن السكوت على حالة الإقصاء المتبادل فيما بيننا، وفي تعاملنا مع الآخر، جريمة بحق ديننا، قبل أن تكون جريمة بحق أنفسنا، ومن هنا، فعلينا العمل - فكريًا وعمليًا «قانونيًا» - على تفعيل التسامح في مؤسسات المدني والديني، والتصدي بحزم لكل من يريد بث روح الفرقة والتنازع بين أفراد الأمة الواحدة»، الرياض ٢١/ ٧/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «وقد يرى بعضنا أن الخلاف الفقهي غير قادر على مد جسور التسامح في الواقع الاجتماعي، لأن الواقع يشهد من الاختلاف ما يتجاوز الخلاف الفقهي داخل المنظومة الواحدة، فلا يمكن - حينئذ - أن يسهم إلا في تلاحم هذه المنظومة. ولا شك أن هذا تجاهل لطبيعة الحراك الاجتماعي الثقافي، لأن الأمر إذا بدأ بالخلاف الفقهي، كأرضية لصناعة وعي متسامح فليس من الضرورة أن يقف عند حدود الفقهي، وإنما يمكن أن تتسع دائرته إلى ميادين أخرى. المهم هو التأسيس لوعي متسامح مع المختلف، هذا الوعي الذي ما زال غائبًا، ومن ثم يأخذ هذا الوعي مساره الطبيعي في اتساع درجة التسامح، من خلال اتساع درجة الاختلاف المقبول»، الرياض ٢٩/ ٧/ ٢٠٠٤ م.

ويقول: «ومن الغريب أن هذه السلفيات الصحوية - بإيحاء من أصولها التقليدية - تمارس العداء العلني ضد الأقليات اللا معادية، بل الداعية إلى الإخاء والتعاون المشترك، وتصرح بالإقصاء والنفي ضد من ليس في سلوكه إقصاء ولا نفيًا، وتشيع في

أوساطنا ثقافة اللا تسامح ضد الأقليات المتسامحة تاريخًا وحاضرًا، بينما هي تبكي أو - تتباكى- على الأقليات الإسلامية في شرق الأرض وغربها في كل حين»، الرياض ١٤/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

فهو يهتم بتأسيس «وعي متسامح مع المختلف»، يبدأ من «الخلاف الفقهي»، ولا يقف بالضرورة «عند حدوده»، وهو لينفي عن المسلمين تهمة الإرهاب يدعوهم للمشاركة في المبادئ «الإنسانية»، التي يفتقدونها «حقوق الإنسان والعدالة والقيم والأخلاق ومحاربة الجهل ومحاربة العنصرية»، ويرى أن «الإقصاء المتبادل» فيما بيننا، وفيما بيننا وبين الآخر، «يعتبر» جريمة بحق ديننا»، ولذلك فعلينا تفعيل التسامح «في مؤسسات الديني والمدني»، وتفعيله «فكريًا وعمليًا» قانونيًا»، ويبدو أن الرجل يهرف بما لا يعرف، فأي قيم وأي أخلاق وأي تسامح وأي عدالة وأي أخلاق وأي محاربة للعنصرية موجودة لدى الآخر؟، ولذلك فعليه أن يعيد تعريف هذه المثل أولًا، وينظر بعمق في الجانبين ليرى أيهما حقق هذه المبادئ والمثل، وأيهما تمثلت هذه المبادئ في نظرياته وتطبيقاته؟، نقول ذلك ونحن نعرف عيوبنا وتقصيرنا في فهم ديننا وفي تطبيقه، ولا ندافع عن أي خطأ من أي نوع ومن أي شخص أو جهة معينة أيًا كانت، وتأمل تحكمه في تصوير من لم يتقبل الآخر بأنه «إرهابي»، أليس قوله هو الإرهاب بعينه؟، فكل الأمة بلا استثناء ترفض الآخر، لأن الله سبحانه أمر برفضه، فهل هي إرهابية؟، وهو لتحامله وظلمه وجوره، ينعي على «الصحوات الإسلامية»، عدم تسامحها مع الأقليات المتسامحة !!!!، بينما هي «تبكي أو تتباكى على الأقليات الإسلامية في شرق الأرض وغربها»، وأولًا: ماذا فعلت الصحوات مع الأقليات؟، وهل هذه الأقليات متسامحة؟، وهل ما أصاب إخواننا من الأقليات المسلمة، يقارن بما أصاب الأقليات التي يدعي أنها ظلمت؟، يبدو أنه أغلق منافذ السمع والبصر والعقل، ولا يرى إلا ما أملى عليه هواه من التجني والظلم.

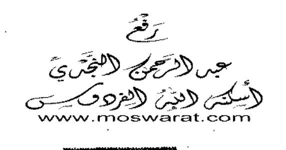
وهو يدعو إلى إقرار حق الاختلاف، بل ويرى أنه «ضروري للأنا ولو كان الصراع مع هذا المختلف على إيمان وكفر في ميدان قاتل ومقتول»، فيقول: «إن النص الشرعي يطالبنا بفهم أعمق للحياة، فهم شمولي، وذلك عندما يؤكد - لمن يعي - أن الآخر المختلف، مهما بلغ اختلافه، ومهما تفاقمت مغايرته، شرط حياتي، لإعمار الأرض، وبقاء الحياة عليها ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ فالمختلف ضروري للأنا ولو كان الصراع مع هذا المختلف على إيمان وكفر، وفي ميدان قاتل ومقتول، فما بالك إذا كان ضمن الدائرة الإيمانية؟، هذا التباعد في درجة الاختلاف هو أساس الاختلاف المغاير، أما أن يكون التقبل للمختلف مشروطًا - كما يطالب بذلك التقليدي - بكونه اختلافًا سطحيًا، من قبيل تعدد وجهات النظر، فهذا اختلاف لا يحرك ساكنًا، ولا يؤسس لمعرفة، ولا يقود لتغيير»، الرياض ٢/ ١٠/ ٢٠٠٣م.

فالمختلف ليس ضروريًا «للأنا» كما يزعم، فإذا وجد بشروطه المعروفة، فالإسلام لا يعترض على ذلك مهما كان مغايرًا للأنا في دينه، ولا داعي لخلط المفاهيم، والتزوير على الأمة لتمرير المفاهيم التي يريدها، أما شتم «التقليدي»، فلا يقدم ولا يؤخر في معرفة الحق.

وهو يرى أن الاختلاف حتمي وضرورة تاريخية !!!، ولا شك أن الاختلاف حقيقة واقعة، وإنما الإشكال هو في إقرار الباطل والرضا به، وأما أن نطالبه بإتباع الحق فهذا حق وضده هو الباطل، وإلا لماذا بعث الرسل وأنزلت الكتب؟، فيقول: «إن اجتماع الناس على رؤية واحدة تجاه كل قضية أمر مستحيل، لم يحدث فيما مضى، ولن يحدث فيما يستقبل من الأيام، فلكل آراؤه التي تمخضت عن طبيعته السيكولوجية الخاصة، وعن سياقاته التاريخية والثقافية التي هو نتاجها بالضرورة، وعن رؤيته لظرفه الآني الخاص، ونحن إزاء كل ذلك، أمام خيارين: إما أن تطالب الآخر المختلف بأن يتبعنا في رؤيتنا الخاصة وإلا حكمنا عليه بمجانبة الحق و... الخ، وهذا هو الواقع الآن، وإما أن نحتضن هذا

المختلف داخل سياقاتنا الاجتماعية والحضارية بوصفه صاحب حق في الاختلاف، وإن لم يكن بالضرورة مصيبًا من منظورنا الخاص»، الرياض ٢٩/ ٧/ ٢٠٠٤م، ولم نطالب الناس أن يتبعونا بالقوة، أما البيان والإيضاح والإلزام الشرعي فهو أمر مشروع، وهو يستعمل الآية في غير محلها، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ ...﴾ ويفسرها على غير معناها إتباعًا لهواه، ولا يحتاج الأمر لاستعمال الآية للاستدلال على وجود الاختلاف، لأن وجوده أمر واقع ملموس، لا ينكره إلا جاهل، ولكن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لم يحمد الاختلاف ولم يرضى به دينًا ولا شرعًا، فهو كما أخبر عن نفسه ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، أما وجوده قدرًا وكونًا فهو من حكمته في هذا الخلق، وانتبه لزعمه أن الآراء المختلفة وبلا استثناء، هي نتاج عن «طبيعته السيكولوجية الخاصة وعن سياقاته التاريخية والثقافية التي هو نتاجها بالضرورة وعن رؤيته لظرفه الآني الخاص»، فهو يؤكد ما سبقت الإشارة إليه، من قولهم بأن الأديان هي تطور طبيعي، وامتداد لحياة البشر وانعكاس لها.

وانظر إلى ثنائه المفرط على «المدنية المعاصرة صانعة الفرد وقيمه والضامنة لها»، التي «لم تكن إلا المولود الشرعي!!! لعصر العقل «عصر التنوير» الذي منح الفرد وجوده عندما منحه حريته»، ونكمل معه بقية الكلام، الذي يدل على مدى فتنته وانهياره أمام الغرب، مما جعله يلغي كل الحضارات، وكل الأديان، وكل المبادئ الإنسانية، التي لم تمنح الفرد حريته، ولذلك لم تمنحه وجوده، إذًا وعلى رأيه - لم يكن الإنسان موجودًا قبل ذلك، فهو يقول: «إن المدنية المعاصرة - وهي صانعة الفرد وقيمة، والضامنة لها - لم تكن إلا المولود الشرعي لعصر العقل (عصر التنوير)، الذي منح الفرد وجوده عندما منحه حريته، وبهذا لا مدنية بلا فردية، ولا فردية بلا حرية ولا حرية بلا عقل، فالعقل وحده هو الذي يمنح الإنسان وعيه المستقل، ومن ثم إرادته التي يحقق بها تفرده. ولكن



لا سبيل إلى العقل إلا بهضم تراث العقل، أيًا كانت هويته، إن كان له من هوية غير الإنسانية»، الرياض، ١٥/ ٥/ ٢٠٠٣م.

وتأمله وهو يحمد الله، أن «لم يكن شيخه سلفيًا»، بل شيخه «الذي لا شيخ له سواه وهو الوعي بحريتي في لحظة اختيار»، كما أن شيخه «معنىً يصدح في سماء الإنسانية الرحب»، ويحمد الله مرة أخرى «أن خلقني إنسانًا وأحياني إنسانًا وسميتني وبرحمته وفضله - إنسانًا»، كل ذلك لأن محاورة السلفي «يحمل وعي منظومة مغرقة في تكفير الأخر»، وهي المنظومة السلفية التي يهاجمها بمناسبة وبدون مناسبة، فيقول: «سكتُّ، لأن الرجل لا يحمل رؤية خاصة بقدر ما يحمل وعي منظومة مغرقة في تكفير الآخر، وحمدت الله في أعماقي، أن لم يكن شيخي سلفيًا، وإنما كان شيخي الذي لا شيخ لي سواه: هو الوعي بحريتي في لحظة اختيار، حمدت الله كثيرًا أن كان شيخي معنى يصدح في سماء الإنسانية الرحب، حمدت الله أن خلقني إنسانًا، وأحياني إنسانًا، وسميتني - برحمته وفضله - إنسانًا»، الرياض ١١/ ١١/ ٢٠٠٤م، ولأن كلامه السابق متقدم نسبيًا، فإنه لا يقارن بما سيأتي في مدى انحرافه وفي قبح ألفاظه، ودلالة ذلك معروفة.

وينتقل بعد ذلك إلى الدعوة إلى الحرية المطلقة تعبيرًا واعتقادًا، ويصل في دعوته إلى حد أن يجعل المثقف حاكمًا على الأمة وعقائدها، مرتفعًا عن النقد والمساءلة، لأنه مثقف ولأنه فنان ولأنه مبدع !، أما الطعن في الدين والعلماء بالباطل، فهو حق من حقوقه التي لا يجوز انتقاصها، تلك إذًا قسمة ضيزى، فإلى هذيانه وتحكمه، الذي سنرى إلى أي مدى وصل، فها هو يقول: «لهذا كانت حرية التفكير التي تتبعها بالضرورة حرية التعبير، هي أول ما تسعى المجتمعات الناهضة من مستنقعات التخلف والتقليد إلى تحقيقها وتفعيلها في الواقع، وحفظها من عوادي القوارض التقليدية التي لم، ولن تكف عن محاولتها الدائبة - التي تنبع من طبيعتها - لإجهاضها. هذه الحرية هي مركز اهتمام الأمم الصاعدة؛ لأنها لا تعني مجرد إباحة الكلام، وإنما تعني إباحة التفكير. وإباحة التفكير تعني

فتح الأبواب لممارسة عملية الخلق الإبداعي، دون رقابة من ثقافة مسبقة، أو من ذوات مريضة بالأوهام، وتريد تعميم هذا المرض على الجميع»، الرياض ٧/ ١٢/ ٢٠٠٦م.

ويقول: «وبقدر ما كان الفن في واقعنا فقيرًا ومعزولًا، بقدر ما كان - وأصبح - مجهولًا ومن يشك في مستوى الجهل بطبيعة الفن؛ فلينظر إلى الواقع: كيف يتم التعامل مع المنتج الفني من قبل الجماهيري المأخوذ بمقولات الأسلمة. إنك تجد بعضهم - وهم للأسف كثير - يأخذ جملة لكاتب ما، ثم يحكم على كاتبها عقائديًا بالإسلام أو الكفر أو الفسوق، ولا يفرق - جراء جهل منظم نشأ فيه ! - بين أن ترد هذه الجملة في كتاب نقدي أو في مقال علمي أو في رواية فنية أو في ترميز شعري.. الخ. وبهذا المستوى الفاضح من الجهل؛ فالجملة لا تختلف باختلاف موقعها من السياق الأكبر والسياق الأصغر. !. إن كثيرًا من مروجي البيانات، ومصدّري الأحكام الخرقاء، لا يفهمون طبيعة الأجناس الأدبية التي يحكمون على الأعمال الفنية المتجسدة من خلالها. المهم لديهم أن هذا الكلام قيل. لكن، في أي جنس أدبي، وعلى أي لسان، وفي أي سياق، وإلى أي بعد تمتد مساحات التأويل؟، كل هذا لا يهم... لو كان الفن حاضرًا في حياتنا بقوة؛ لأمكن للجماهيري أن يتلقاه عبر سياقه الفني الخاص بالفن. أما والفنون لدينا ضامرة وهامشية، فلا وجود لسياق فني تقرأ الفنون من خلاله؛ كما هو الحال عند الأمم التي رسخت الفنون في وعي أفرادها. ولغياب السياق الفني كان من الطبيعي أن تقرأ الفنون من خلال سياقات أخرى غير فنية، إذ لا تمتلك الجماهير إلا ذلك»، الرياض ١٧/ ١١/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «لا أدري متى تفيق الأصولية المتزمتة من سباتها الشتوي الطويل؟، متى تدرك - بوعي عصري - أن الفنون والآداب لها قوانينها الخاصة التي لا تخضع بالضرورة لطبيعة القراءة التراثية التي تقوم على الجملة المفردة كوحدة نصية قائمة بذاتها؟. متى تخرج الأصولية التقليدية من جهلها الفاضح الذي تحرك به عواطف الجماهير والغوغاء، وتقف بذلك سدا منيعا ضد تقدم مجتمع طالما عانى من جحيم التخلف والانحطاط؟ !.

متى تدرك السلفيات التقليدية أنها تقوم بعملية وأد مستمر للإبداع، وذلك في محاصرتها للحرية الفكرية، وفي تلهفها على مشاريع الوصاية التي ولىّ زمنها؛ بينما هي لا زالت غارقة في مستنقع مقولاتها؛ تغيش زمن الوصاية والأغلال؟!»، الرياض ٢١/ ٩/ ٢٠٠٦م.

ويقول: «يؤكد الفيلسوف الإنجليزي الكبير برتراند راسل على الصلة الوثيقة بين التقدم العلمي الذي ظهر في عصر النهضة الأوروبية وبين ازدهار الفردية آنذاك. الفردية التي جعلها راسل لازمة للتطور العلمي تعني - في أبسط صورها - حصول الفرد على حقه المشروع والطبيعي في ممارسة حريته، بما لا يتعارض مع حرية الآخرين، على اختلاف في تقدير ذلك لدى المشرع القانوني، باعتبار المباشرة واللا مباشرة بين هذه الحرية وتلك.. وبعيدًا عن تحديد أيهما النتيجة والسبب، وعن تحديد طبيعة العلاقة وتوصيفها، بين الفردية كقيمة، والتطور العلمي، فإن هذا التلازم - بما هو ظاهرة جرى رصدها - يدل على أن التقدم الحقيقي لا يحدث إلا في بيئة تطلق العنان للإبداع - أيًا كان نوعه - ليمارس حقه في الوجود، وبما أن الإبداع إنما هو نتيجة التنوع من جهة، وتراكمه - أي التنوع - كميًا من جهة أخرى، فإن هذا التنوع في الإنتاج لا يمكن أن يكون موجودًا وإيجابيًا في الوقت نفسه، ما لم يكن التنوع في الاستهلاك مشروعًا، وما لم تكن الأنظمة والقوانين المعرفية تبيح ذلك، بل وتدعمه بأقصى طاقاتها وإمكاناتها المادية والمعنوية.. إنه الوعي بأن لا شيء يأتي من فراغ، وأن انعدام الوصاية فيما يقرأ ويسمع ويشاهد (يستهلك) يؤدي - بالضرورة - إلى الإبداع والأصالة فيما يؤلف ويصنع (ينتج)، باختصار، أن يوجد العقل الإبداعي القادر على تجاوز التخلف - فكرًا - ومن ثم - واقعًا - وبما هي كذلك - أي الأنظمة والقوانين التي تتماس مع الشأن المعرفي، وتعني بتنظيمه - فهي ملزمة بحمايته - في صورته الثقافية الأولى على الأقل - من محاولات الوأد التي يتعرض لها - كثيرًا - من قوى التقليد والظلام والإرهاب، وذلك بأن يكون للكلمة الثقافية - بكافة أنواعها وتشكلاتها - حصانتها التي تجعلها تأخذ صيرورتها الطبيعية، في دورة الفحص الثقافي

المشتغل على نفسه، والجدير بأن يتجاوز أخطاءه بهذا الاشتغال، دون خوف من هذا الرقيب المتزمت أو ذاك الجاهل المتعنت»، الرياض ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «وإذ يهمنا - هنا - البعد الإيجابي لهذه التقنية، في منحاه التحرري خاصة؛ فإن يصبح بعد إيجابيًا في الديني أيضًا، ولعل أهم الإيجابيات التي تجعل من هذه التقنية نقطة تحول في الخطاب الديني - المحلي خاصة - ما يلي: ١- فك الحصار عن الممنوع في الديني خاصة، وفي الثقافي عامة. ومن هنا، فلا رقيب على ما يكتب ولا على ما يقرأ؛ إذ يأخذ طريقة مباشرة - دون فلترة - من عقل إلى عقل. وهذه الحرية المطلقة في الكتابة والقراءة؛ تجعل من العالم الإلكتروني، عالمًا كاشفًا عن واقع المجتمع الذي يتشكل الخطاب في فضائه. وهذا الكشف يعكس الصورة كما هي، دون تدخل من أحد في تحسين أو تقبيح معالمها وألوانها. إن كل وسيلة إعلامية أو تعليمية لها شروطها التي يتحتم عليها الوفاء بها؛ لكونها مؤسسة أو أشبه بالمؤسسة. ولذا، فمن الطبيعي أن تراعي أكثر من بعد، كجزء من مسؤولية حضورها المجتمعي الذي يمنحها نوعًا من الامتياز المشروط، ولكنه يحملها الكثير من الحقوق. وسواء كانت الوسيلة الإعلامية بثًا فضائيًا أو صحفًا أو مجلات أو بثًا إذاعيًا، فإنها لا تسمح بأن يمر من خلالها إلا ما يخضع لشروطها المؤسساتية. ومن ثم فهي لا تعكس صورة المجتمع كما هي بتشوهاتها، وإنما تعكسها كما تمليه سياسة خاصة، ذات بعد استراتيجي في المجتمع، لا يسمح بمثل العفوية التي يغرق فيها خطاب الإنترنت، والتي تجعل منه راصدًا أمينًا لما يدور في كواليس الاجتماعي، مما لا يستطيع البوح به»، الرياض ٣٠/ ٩/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «وإذا كان يجب على الثقافي أن يكون حافزًا للتجديد في الخطاب الديني، دون التماهي مع شروطه في حالته الراهنة، فإن الهدف المنشود - بالنسبة للثقافي - من هذا وذاك، يتغيا منح الثقافي مساحة من الحرية، كي يمارس فاعليته الثقافية ذات الطبيعة

الاستقلالية، بعيدًا عن الدخول في تحالفات الاجتماعي واحتقاناته التي تعمد - وتنجح في الغالب - إلى توظيفه لصالح حراكها سلبًا وإيجابًا»، الرياض ٧/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «يعاني الإنسان المتفرد، في المجتمعات التقليدية خاصة، من سلوكيات الوصاية الثقافية بأطيافها المتعدد، والمتباينة أحيانًا، بحيث تصبح هذه السلوكيات المتعينة في الحراك الاجتماعي، والآخذة بتلابيب الوعي الجمعي، وسائل قمع، واضطهاد، ونفي، وإلغاء. وهي بهذا الفعل الإقصائي المتلبس بطابع الوصاية، تسلب الإنسان المتفرد - على مراحل متعددة، بحيث لا يحس بهذا الاحتواء في الغالب - معالم تفرده، فضلًا عن كونها تحول دون تبلور التفرد في الإنسان ابتداء. وإذا عرفنا أن (التفرد) في الفكر، وفي الممارسة المادية، هو المتعين السلوكي لمعنى الحرية، وأن الحرية هي جوهر المعنى الإنساني، وأن كل إنسان يولد - على الفطرة - حرًا، أدركنا حجم الجناية التي ترتكبها الثقافة التقليدية البائسة، في سعيها الحثيث لقولبة الأفراد، وقسرهم على رؤى متشابهة إلى حد التطابق، بإلزامهم بأقوال ختمت زورًا - بختم المطلق الإيماني، والثابت اليقيني، كي يتنازلوا - طائعين - عن (فرديتهم / إنسانيتهم / وجودهم) في سبيل أوهام التقليدية الميتة، وأشباحها الآتية من عصور الظلام والانحطاط»، الرياض ١/ ٤/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «إنها - حيازة كتاب في معرض دولي علني - جريمة، والويل لمن يقبض عليه متلبسًا بها في ليل أو نهار. وإزاء هذه الحال، لا أدري، كيف للبحث العلمي المتقصي أن يقوم وينهض على قدميه، بينما يحال بينه وبين مصادره؟، كيف تتم معاينة كثير من القضايا والظواهر - مهما كان موقفنا الفكري والأخلاقي منها - ما دامت مصادرها محجوبة؟، كيف يمكن لرؤيتنا لإشكاليات المعاصرة والدين والأخلاق والسياسة أن تكون رؤية علمية موضوعية، بحيث نتخذ على ضوئها قرارات علمية صائبة، ومصادرنا في ذلك ناقصة، بل وما تعذر وجوده منها هو الضروري في عملية الرصد والقراءة؟؟؟!، كيف تتم تعرية الواقع، وكشف تشوهات الاجتماعي، ومسلسل تلفزيوني ناقد ويتيم،

يتم توظيف الهجوم عليه من قوى التطرف، للدفع بشرائح من المجتمع إلى حالة اعتراض هستيرية، بدل أن يكون الموقف منه قراءة فكرية وفنية تدفع به إلى الأمام، ولا تسعى لإلغائه؟!، كيف يمكن لرواية أن تثير مجتمعنا بأكمله، لسطرين أو ثلاثة وردت في سياق فني، وللروائي تفسيره الخاص لذلك وتبريره الفني؟، كيف يتم ذلك في مجتمع لا يملك إلا أن يعترف على نفسه أنه لا يعرف ما هي الرواية، وأنه يجهل طبيعتها من حيث علاقتها بالواقع من جهة، وبالمؤلف من جهة أخرى؟، كيف يحاسب الأيديولوجي الذي يجهل ألف باء القراءة روائيًا على صورة وردت، أو فكرة تم عرضها في سياق يستلزمها، وفق مقتضيات العمل الروائي؟، فضيحة أن يقرأ قارئ ما، رواية ما، وكأنها اعترافات شخصية في ساعة محاكمة.. كيف لمقال يحاول معالجة إشكاليات الفكر والواقع أن يأخذ المدى الطبيعي له، وعيون الإيديولوجي تستريب بكل كلمة وبكل كلمة وبكل إشارة؟، كيف يُلزم المقال بقراءة واحدة، وربما كانت له أكثر من قراءة يشي بها السياق الكبير أو الصغير؟، كيف تتم قراءة المقال الحديث كبنية - وهو نص حديث أسلوبيًا - بعيون تعودت على القراءة التراثية المبعثرة التي تمسك بالجمل لا بالوحدة النصية؟،.. كيف وكيف؟؟، وإذًا ليس معنى هذه الدعوة إلى التسامح مع الفكري والفني من حيث الوجود، الإقرار بما يمكن أن يكون فيه من تجاوز فكري أو أخلاقي، وإنما هو تحديد لنوع التعامل الذي ينبغي أن يكون مع ما هو موجود واقعًا»، الرياض ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «كل هذا يعني أن التشريع لحرية الكلمة، من حيث هي ممارسة ثقافية مسؤولة، شرط أولي لأية فاعلية ثقافية دينية، تأخذ على عاتقها الدخول مع الخطاب الديني في اشتباك معرفي، يتغيا التجديد الديني على نحو صريح. لا يمكن أن يمارس الفاعل الثقافي دوره المنوط به على نحو مجد؛ ما لم يكن هناك ضمان أمني - وهو نسبي على أية حال - يكفل لهذا الفاعل الثقافي الحد الأدنى من الاطمئنان المادي والنفسي؛ ليقف من الآخرين - القلاع التقليدية - موقف الأنداد، لا موقف المتخفي خلف تموجات

اللغة المذعورة !. نستطيع مناقشة أكثر من قضية محورية في خطابنا الديني؛ عند ما تتوفر مثل هذه البيئة الفكرية الصحيحة، التي لابد أن تنطلق من مقدمة أولى ضرورية، وهي أن الدين للجميع، وليس لأحد أن يحتكره لنفسه أو لجماعته أو لتياره؛ فيمنح الآخرين تزكيته، أو يحرم الآخرين حق الانتساب إليه، لمجرد الاختلاف في فهم هذا الأمر - من الدين - أو ذاك»، الرياض ١٤/ ٤/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «إن الثقافة ليست أدلجة - وإن وظفت لذلك أحيانًا - وإنما هي تراكم التجربة الإنسانية بتنوعها، تلك التجربة التي تمنح الإنسان مزيدًا من الاستبصار بنفسه وبواقعه.. وكلما كانت الحرية ذات مساحة أكبر، بحيث تعطي الثقافة فرصة أن تختزن أكبر قدر من هذه التجارب - التي لا يشترط فيها التوافق مع شروط الأنا الانطوائية - كما كانت الفرصة أكبر، كي يمر الوعي بهذا التنوع الإنساني الذي يمنحه البعد الحقيقي للثقافة، بعيدًا عن تزييف الوعي، بالاقتصار على نوع محدد من التجارب، يحددها الرقيب الاجتماعي أو المؤسسي، والذي هو بالضرورة ليس سليل التنوع، لأنه، وبسببه لم يكتب له الوجود بعد، ومن ثم يتعذر عليه أن يكون متسامحًا تجاهه، فضلًا عن أن يكون ابنًا بارًا به. وبهذا تكون الحرية الثقافية هي شريان الفعل الثقافي الذي لا حياة لها بدونه.. وهذه الحقيقة من الحقائق الواضحة يجري ترديدها في كل تظاهرة ثقافية لبدهيتها، ولكونها الشرط الحيوي المفقود في الغالب بدرجة ما.. وما علاقة الثقافة بالديني والسياسي.. إلا علاقة تقوم على تجاذب مفردات الحرية، وإن كانت تجلياتها تبتعد قليلًا أو كثيرًا عن التصريح بهذه المفردة أو تلك.. وكل هذا يؤكد - بوضوح - أن كل مساحة من الحرية تمنح للثقافي، تعني مساحة أكبر من الثقافة، وهي حقيقة أصبح من العبث التأكيد عليها»، الرياض ٧/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «ومن أهم العوامل التي تكفل الكثير من الإيجابية في الانترنت السرية في أقصى درجاتها. وهذه السرية تمكن الجميع - وخاصة في مجتمع امتثالي - من طرح ما لديهم

من أفكار بعيدًا عن الخوف أيًا كان مصدره. ومعنى ذلك أن كل فكرة تستطيع أن تأخذ طريقها إلى الصفحة الإلكترونية دون حواجز، من أي نوع، حتى الحواجز الذاتية. وبهذا فالرأي الديني والسياسي والاجتماعي مهما كانت درجة رفضه، سيظهر، ما دام له وجود في المجتمع، ولو كان هذا الوجود ضئيلًا لا يكاد يذكر»، الرياض ٣٠/ ٩/ ٢٠٠٤م.

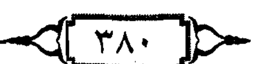
ويقول: «قد يظن البعض أن سن القوانين والأنظمة التي تحمي الإبداع وتصون الكلمة وأربابها عن تطاول هذا المتزمت أو ذاك الرجعي المتعنت، كفيلة بأن تجعل الثقافي يعمل مطمئنًا في بيئة تحتفي بالإبداع، وأن يكون - فيما يقرأ ويكتب - بعيدًا عن حصار الأيديولوجيا التي لا تني عن محاولتها فرض هيمنتها على كافة أنواع الحراك.. لكن وقائع الحال تشهد بضد ذلك، فمع أن سن تلك القوانين والأنظمة الإدارية التي تكون ضمانة للمثقف وللوسيط الإعلامي للثقافة أمر ضروري، وعلى درجة من الأهمية، إلا أنها لا تكفي - وحدها - لبعث الطمأنينة في قلب المثقف، كي يبوح - صادقًا وصريحًا - بكل رؤاه. إن معظم الحالات التي تمكنت فيها الأيديولوجيا التقليدية في العالم العربي من تنفيذ وصايتها، بمصادرة كتاب فكري أو أدبي أو عمل درامي لم تكن القوانين والأنظمة المعنية بالثقافي تشي بحتمية هذه المصادرة، ولم تكن دلالتها على شرعية هذا العمل صريحة، بل يستحيل - من الناحية الواقعية - أن تكون كذلك، لأنها ليست معطى ماديًا محددًا، يجري تصنيفه بعيدًا عن مقتضيات التأويل، بحيث يدل النظام - الذي يشرع للإباحة أو المنع - على الشيء ذاته كموجود مادي لا يقبل الخلاف.. إن هذا يتعذر، بل يستحيل في الثقافي، لأن وجود النظام المشرّع في هذه المسألة وجود سابق على وجود المنتج الثقافي، ولا (نص) إلا في التفاصيل الإدارية التي يضعها المنفذ، لا المشرع القانوني، والتي يجري العمل من خلالها، وهي قوانين - في صورتها التنفيذية - محل اجتهاد. وكون المسألة اجتهادية تفسيرية للنظام في صورته الحيادية الأولى، فإنها تعطي - بطبيعتها - مساحة كبيرة، وفرصة ذهبية، ليمارس الإيديولوجي وصايته على الثقافي من خلالها، بما تعطيه

تلك المساحة المتعذرة على التفصيل القانوني من إمكانية للتدخل في كل آن.. وبهذا، يصبح تطبيق الأنظمة والقوانين التي تخص الثقافي، خاضعة لهذا المد الأيديولوجي أو ذاك، بل وتصبح - أحيانًا - أداة لطمأنة هذا (الصائل) المتطرف أو ذاك.. ونخرج في النهاية بنتيجة مفجعة، فالأفكار الشمولية - مهما كانت تقليديتها، وبلادتها، ومعاداتها للعلم الحديث وللثقافة المعاصرة - هي التي ستكسب الجولة في نهاية الأمر، ما دامت هي الأرفع صوتًا، والأكثر فاعلية في الجماهيري المتماهي معها»، الرياض ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤م.

ويقول في المصدر السابق: «قد لا أقر كثيرًا مما أرى وأقرأ وأسمع، وقد أختلف غاية الاختلاف مع هذا وذاك، ولكن لا يعني هذا الاختلاف أن أمنعه من حقه في أن يكون مقروءًا.. إن من حق أي أحد أن يمارس نقده لكتاب أو لرواية أو لأطروحة يختلف معها.. لكن ليس من حقه أن يصادر حق هذا الكتاب أو تلك الرواية في الوجود، لمجرد أنه لا يتفق معه، أو أن تأويله له يجعله في دائرة الاتهام الديني أو الفكري. إن الإنسانية - كتقدم حضاري - تسير إلى الأمام، وإن حدث وسارت إلى الخلف فتلك كارثة، وربما كانت فناء واندثارًا.. ولهذا يصبح الحصار الأيديولوجي للثقافة، بعد كل هذا العناء التنويري على مستوى العالم العربي واقعة تبعث على التشاؤم، ويصبح مجرد مناقشة مثل هذه البدهيات التي كثر الكلام عنها، وأصبحت مواضيع مكرورة، دلالة على أن خطى التقدم تسير في غاية البطء، فضلًا عن أن تشي بعض الشواهد أنها خطوات إلى الوراء».

ويقول: «هكذا، وبفعل الوصاية الأخلاقية، يصبح الفضاء (الفضائيات) مرفوضًا ومدانًا، والانترنت كذلك، وهكذا - وهو الأهم هنا- يصبح الكتاب الورقي محاصرًا حتى في ميدانه، وكأنه الخطر الداهم الذي سيدمر الفكر والأخلاق، ويصبح الحصول على النوعي منه رهنًا بممارسات (التهريب) التي توحي - لممارسها - إن استطاع ذلك - بأن المعرفة أصبحت جريمة، وأن المثقف إن أراد الاستزادة النوعية من الثقافة فلابد أن يقترف (جريمة) تهريب الكتاب»، المصدر السابق.





ولنا مع كلامه الطويل وقفات موجزة:

أولًا- أليس ما يسميه «الفن»، بأنواعه المختلفة: شعر - رواية - مسلسل - الخ...، إنتاج لشخص معين يعبر عن رؤاه لجميع الأمور؟، فلماذا لا يحاسب على ما يقول عند الله وعند الناس؟، هل هو فوق النقد والمساءلة؟، لماذا يوضع في هذه المرتبة الفوقية المتعالية؟، هل يترك كل فاسد مفسد منحرف، ليقول ما يشاء، وليكتب ما شاء، باسم الفن؟، ما هذا التحكم وإلجام الناس؟، من الذي وضعه في هذا الموضع وأعطاه هذه المرتبة؟، نحن نعلم أن الكاتب نفسه في إحدى كتاباته عن نجيب محفوظ، يثني عليه بأنه سخر فن الرواية والقصة لخدمة هدفه وهو التنوير، ونحن نعلم أيضًا مفهوم التنوير لدى محفوظ، فهل نسي أو تصور، أن له الحق في أن يجعل نفسه وفكره، وفكر من يتبعهم، هو الميزان والمقياس الذي توزن وتقاس به المواقف والناس والعقائد والأخلاق؟، هل لنا أن نذكره ونذكر غيره، بقول الله تعالى: ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾، وقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾؟، وهل لنا أن نذكره بقول الرسول ﷺ: «**وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم**»، وبقوله ﷺ: «**إن الإنسان ليلقي بالكلمة لا يلقي لها بالًا تهوي به في النار سبعين خريفًا**»؟، وغير ذلك من النصوص التي تؤكد على مسئولية الكلمة وخطورتها.

ثانيًا- هل هؤلاء الكتاب والروائيون والشعراء، لا تحركهم الأفكار التي يؤمنون بها ويسعون إلى تفعيلها في عالم الواقع؟، لنأخذ الإجابة من كلامه الذي نقلناه آنفًا، مثل «إنه الوعي بأن لا شيء يأتي من فراغ، وأن انعدام الوصاية فيما يقرأ ويسمع ويشاهد «يستهلك» يؤدي بالضرورة إلى الإبداع والأصالة فيما يؤلف يصنع «ينتج» باختصار أن يوجد العقل الإبداعي القادر على تجاوز التخلف - فكرًا - ومن ثم - واقعًا -»، «فترك الحرية للإبداع في شتى مجالاته يؤدي إلى تجاوز التخلف فكرًا وواقعًا»، وكذلك «يجب على الثقافي أن يكون حافزًا للتجديد في الخطاب الديني دون التماهي مع شروطه في حالته

الراهنة»، فالهدف واضح من كل ما يكتبه الثقافي، وهو يؤكد، أن «التشريع لحرية الكلمة من حيث هي ممارسة ثقافية مسئولة شرط أولي لأية فاعليه ثقافية دينية تأخذ على عاتقها الدخول مع الخطاب الديني في اشتباك معرفي يتغيا التجديد الديني على نحو صريح»، وهو يصل إلى أننا نستطيع مناقشة «أكثر من قضية محورية في خطابنا الديني عندما تتوفر مثل هذه البيئة الفكرية الصحيحة»، وفي نقل آخر يرى، أن «الحرية الثقافية هي شريان العقل الثقافي الذي لا حياة لها بدونه»، وفي نقل آخر يرى أن «الإنسانية - كتقدم حضاري - تسير إلى الأمام وإن حدث وسارت إلى الخلف فتلك كارثة وربما كانت فناءً واندثارًا.. ولهذا يصبح الحصار الأيديولوجي للثقافة بعد كل هذا العناء التنويري على مستوى العالم العربي واقعة تبعث على التشاؤم..»، فهل بعد هذا كله، يكون الفن والثقافة في رأيه، له الحق في الحرية المطلقة بعيدًا عن أية مساءلة من أي «متزمت»، أو «رجعي متعنت»، كما يقول، وهل بعد هذا كله، يلوم هذا الأحمق «الأصولية المتزمتة»، التي «لا تفيق من سباتها الطويل»، ولا تدرك «أن الفنون والآداب لها قوانينها الخاصة؟، وهل «الأصولية» بعد هذا كله، «لا تخرج من جهلها الفاضح»؟.

ثالثًا- هل يظن هذا الأحمق أنه بهذه اللغة القبيحة، والشتائم التي لا تليق إلا بشوارع الردح المتبادل في أماكن يعرفها هو جيدًا، - ولو من خلال روايات نجيب محفوظ -، هل يرى أنه سيخيف الصالحين والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، ممن لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم؟، الذي نعرفه أن الصراخ والشتائم دليل على ضعف حجة صاحبها، وهو متميز بهذا الصراخ والشتائم واللغة البذيئة، كما مر معنا أكثر من مرة، وسأحاول أن أحصي ما أورده من الشتائم والبذاءات والصراخ في هذه الشريحة الصغيرة من كلامه، لأدلل على أن هذا الأحمق تجاوز الحدود في شتائمه وبذاءاته: القوارض التقليدية - الذوات المريضة بالأوهام - المستوى الفاضح من الجهل - الأحكام الخرقاء - مروجي البيانات - الأصولية المتزمتة - سباتها الشتوي الطويل - جهل منظم نشأ

فيه - جهلها الفاضح - التخلف والانحطاط - مستنقع مقولاتها - الوصاية والأغلال - الرقيب المتزمت - الجاهل المتعنت - المجتمعات التقليدية - قمع واضطهاد ونفي وإلغاء - الفعل الإقصائي - الوصاية - الجناية - والثقافة التقليدية البائسة - قولبة الأفراد وقسرهم - ختمت زورًا - التقليدية الميتة - الأشباح الآتية - عصور الظلام والانحطاط - قوى التطرف - اعتراض هستيري - الأيدولوجي الذي يجهل ألف باء القراءة - القراءة التراثية المبعثرة - القلاع التقليدية - الأنا الانطوائية - تزييف الوعي - المتزمت - الرجعي المتعنت - الصائل المتطرف- الامتثالي البلادة...، فقد استطعت من خلال هذه النصوص المحدودة، أن أحصي تسعًا وثلاثين شتيمة وبذاءة، كل واحدة منها تستحق الوقوف عندها، وتحليل نفسية قائلها ودوافعه، ومدى انطباقها على واقع من يشتمهم، وهم في الغالب صفوة المجتمع من علماء ودعاة ومربين، فهل ندرك جناية هذه الفئة على الأمة وضيقها بالمخالف، ودعونا نستخدم مصطلحاتهم، فنقول: واستخدامهم «للعنف اللغوي»، لأنهم لا يستطيعون العنف المادي، فهم أجبن من أن يمارسوه.

رابعًا- تحريفه لمعنى «الفطرة» التي يولد عليها الإنسان، فقد فسرها بالحرية، أما رسول الله ﷺ فقد فسرها بالإسلام، «**فكل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»، ولا شك أن الحرية من الفطرة التي يولد عليها الإنسان، ولكن كان عليه البيان والإيضاح، وعدم حصر معنى الفطرة بمعنىً واحد حسب هواه.

خامسًا- لا شأن لنا بالتقدم التقني الذي فتح آفاق حرية التعبير بلا رقيب، فإن ذلك لا يحل حرامًا ولا يحرم حلالًا، وعلى الإنسان أن يلزم نفسه الرقابة الإلهية التي لا تخفى عليها خافية، ومن يفرح بهذا التقدم العلمي، لاستغلاله في هذا الجانب، فهذا دليل على مرض في نفسه، وعلى حقده على مجتمعه، نعم يجب استغلال هذا التقدم التقني، في

نشر الدين والدعوة إليه وإيضاح حقائقه للناس، مع الحذر الشديد، والخوف على النفس والغير، من مزلات السقوط في هذا المزالق الخطيرة.

سادسًا- من مظاهر دعوته إلى الحرية المطلقة، حديثه المتكرر عن الفردية، وأنها «جوهر الحرية»، ومن خلال تأكيده نقلًا عن «برتراند راسل»، بأن التقدم العلمي مرتبط بـ«الفردية»، وأن هذا الارتباط والتلازم بينهما «يدل على أن التقدم الحقيقي لا يحدث إلا في بيئة تطلق العنان للإبداع - أيًا كان نوعه - ليمارس حقه في الوجود»، ويشتكي من أن «الإنسان المتفرد في المجتمعات التقليدية»، «يعاني.. من سلوكيات الوصاية الثقافية بأطيافها المتعددة والمتباينة أحيانًا»، وأن هذه الوصايات «تسلب الإنسان المتفرد - على مراحل متعدد بحيث لا يحس الاحتواء في الغالب - معالم تفرده»، بل «وتحول دون تبلور التفرد في الإنسان ابتداءً»، ويوضح لنا أن «التفرد في الفكر وفي الممارسة المادية هو المتعين السلوكي لمعنى الحرية وأن الحرية هي جوهر المعنى الإنساني»، وأننا إذا أدركنا ذلك «أدركنا حجم الجناية التي ترتكبها الثقافة التقليدية البائسة في سعيها الحثيث لقولبة الأفراد وقسرهم على رؤى متشابهة إلى حد التطابق»، وأن هذه الثقافة التقليدية «البائسة»!!!!!، تلزم الناس «بأقوال ختمت زورًا - بختم المطلق الإيماني والثابت اليقيني كي يتنازلوا - طائعين - عن فرديتهم - إنسانيتهم - وجودهم في سبيل أوهام التقليدية الميتة وأشباحها الآتية من عصور الظلام»، فهل أدركنا الهدف من الحديث عن الحرية والفردية والإنسانية، وقد أوضح هو هذا الهدف في السطر الأخير، وهو اتهام التقليديين - وهم للعلم السلف الصالح على مر العصور - بأنهم يختمون أقوالهم وآراءهم «زورًا»، - ومعنى الزور معروف للجميع -، «بختم المطلق الإيماني والثابت اليقيني»، ليتنازل الجميع «طائعين»، عن «فرديتهم - إنسانيتهم - وجودهم في سبيل أوهام التقليدية الميتة»، وهذه الجملة الأخيرة قابلة لأي تفسير، فما هي أوهام التقليدية الميتة؟، وهذا كله سوء ظن، واتهام بالجملة لأجيال وأجيال لا يحصيها إلا الله، بأنها كاذبة ومزورة، ألبست

الأفكار البشرية ثياب المطلق الإيماني والثابت اليقيني، لإخضاع الجميع لسطوتها، فهل هو كفء لإثبات هذا الاتهام؟، وهل تسكت الأمة بجميع أطيافها لهذا الظلم المبين؟، أما مناقشة مسألة الفردية والجماعية، وموقف الإسلام من ذلك، فلمناقشته وإيضاحه مجال آخر، وأما ربط التقدم العلمي بالحرية فقط، فهو مخالف للواقع الملموس، فهناك دول كثيرة متقدمة علميا مع أنها دول شمولية دكتاتورية، فالتقدم العلمي مرتبط - في الغالب - بالإرادة السياسية، ولكنه يتجاهل ذلك هو وغيره لأسباب معروفة، وأهمها أنهم جبناء.

سابعًا- هو في أكثر من موضع من كلامه السابق، يدعو لسن القوانين لحرية الفكر، وحماية المثقفين وفتح المجال لهم لأداء رسالتهم !!!!! السامية، لتحرير المجتمع من سطوة هؤلاء التقليديين «المجرمين»، ويريد أن يسخر الحكومات والأنظمة لحماية هذه «الشرذمة»، في انتفاخ للذات وللطائفة متجاوز لكل الحدود، فأين حرية الرأي والفكر التي يدعو إليها؟، لم لا يدع الأفكار تتصارع، وفي النهاية لا يصح إلا الصحيح؟، ألا يدل هذا المسلك على عجزه وعجز فكره وفئته عن الإقناع والمغالبة، فلجأ إلى الاستعداء، ومحاولة تسخير من هو أقوى منه، لحماية هذا الفكر التافه الزائف؟، ومن الغريب أنه مع دعوته لهذا كله، فإنه يعترف بعجز هذه القوانين عن حماية «الإبداع»، وأن فيها ثغرات «تفسيرية»، ينفذ منها الإيديولوجي والتقليدي «الأعلى صوتًا»، وإن كان «بليدًا معاديًا للعلم الحديث»!!!!!!!، وهو يدعو إلى «إحكام هذه الثغرات»، لقطع الطريق على الأصولي والإيديولوجي والتقليدي البليد المعادي للحضارة!!!!، ويحذرنا من انتصاره، لأنه «الأكثر فاعلية في الجماهيري المتماهي معها»، وهنا مربط الفرس، فهم يغيظهم هذا «التماهي الجماهيري»، مع عقائد الأمة وهمومها، ولا يعرفون - أو لا يعترفون - أنهم يحملون فكرًا أجنبيًا غريبًا، مرفوضًا من هذه الجماهير.

ثامنًا- يجب التنبيه على اتهامه للقراءة التقليدية، بأنها «قراءة تراثية مبعثرة، تمسك بالجمل لا بالوحدة النصية»، كل ذلك في سبيل الدفاع عن الإنتاج الأدبي والفني المنحرف، فهو يعيب على الناقدين «التقليديين»، اختيار بعض الألفاظ أو الجمل أو الصور، لإدانة المنتج الأدبي أو الفني وتفسيقه أو تكفيره أو تبديعه، وأنهم يغفلون عن القراءة الشاملة للنص، في سياقاته الخاصة ووفق قوانينه لا قوانين التقليديين، فهل اتهامه صحيح؟، تجمع القراءة النقدية الإسلامية لهذه المنتجات، بين القراءة المتكاملة والقراءة الجزئية، ولكل مهمته، ومن اطلع على ما وجه إلى هذه المنتجات من النقد يعرف ذلك، أما الاتهام بالقراءة التراثية المبعثرة، فهو يعرف أن القراءة التراثية في جميع وجوهها ليست قراءة مبعثرة، بل هي قراءة شاملة كلية، و إن كانت تبرز لدى بعض العلماء أكثر من غيرهم، كقراءة الشاطبي وابن تيمية مثلًا، فهل يعدهما قراءة مبعثرة، أم قراءة شاملة؟.

تاسعًا: الاتهام بالقراءة التراثية والأصولية والأيديولوجية والتقليدية، والدعوة إلى إبعادها وتحييدها في نقد الفكر والفن بأنواعه، هي دليل عجز عن مواجهة الحجة بالحجة، وحيلة واضحة لإبعاد العامل الديني عن الصراع الفكري والعقدي وعن المواجهة، لقوة هذا العامل وأثره الحاسم في هذا الصراع المصيري مع قوى الضلال والكفر والنفاق والزندقة، التي تسير في ركاب الكافر الغازي، وهي دعوة مرفوضة عقلًا وشرعًا من جميع المسلمين بكافة اتجاهاتهم، فلا أحد يتخلى عن سلاحه أثناء المعركة، إلا الخونة والمجانين، فهل نتنبه لذلك؟. وهذه الدعوة منه ومن أمثاله دليل واضح على ضيقهم بالآخر، وهو مناقض لمزاعمهم عن حرية الرأي، التي جعلوها دينًا يدعون إليه، فعليهم على الأقل أن يتكرموا !!!، بالسماح بحرية الرأي لهذا «الآخر»، ولو كان أصوليًا تقليديًا تراثيًا أيديولوجيًا.

ويسير عبدالله المطيري على نفس الطريق، ويردد مفاهيم الحرية والإنسانية والوصاية بشكل واضح، مذكرًا لنا بوضعنا الذي لا يشرف في مجال الحرية، مقارنًا لنا بالغرب

قانونًا وواقعًا، داعيًا إلى سلوك الطريقة الغربية في الحرية، مدافعًا عنها إلى درجة أنه في إحدى مقالاته، يختتم المقال بأنه: «لم تكن صورة «تيسنا» موجودة أبدًا»، مما يدل على عماه التام عن رؤية الحقيقة كما هي، وكان في نفس المقال قد سخر من الواعظ الذي يصور الغربيين أنهم «بهائم»، وأنهم - على زعم الواعظ - «يريدون أن نكون حيوانات مثلهم»، وأنه إذا سمع هذا الكلام خطر على باله «التيس الذي في حوشهم»، وأنه «حر»، وأن «صورته [التيس] لم تكن في الحقيقة تساعد على اتخاذه نموذجًا»، فماذا وجد عندما ذهب إلى الغرب، وقارن هذه الصورة القاتمة عن الغربيين بالواقع؟، إلى بقية كلامه، عندما يقول: «للناس مصادرهم في كسب المعارف وتكوين الرؤى. الفرد العادي تنحصر في الغالب مصادره فيما تعلّمه من مجتمعه ابتداء من عائلته ومحيطه الصغير وانتهاء بالثقافة السائدة والخطابات التي يتعرض لها. في البداية عرفت أن الكلمة [الحرية] مجهولة وإن شئت قل مهملة أو مردومة وهذا قد يبرر الخوف منها، فالناس دائمًا أعداء ما يجهلون. أما سوء السمعة، فقد وجدت أناسًا لهم أصوات عالية جدًا يحذرون من هذه الكلمة. يقولون وهم يتحدثون باسم الدين غالبًا إن هناك من هو من الخارج أو عميل له من الداخل يروجون لهذه الكلمة بقصد إفساد مجتمعنا «الصالح» وإدخال الرذيلة إلى مجتمعنا «الطاهر»، وإنهم يريدون أن نكون حيوانات مثلهم وأن نعيش كما تعيش البهائم. إنها مؤامرة عالمية يقودها الغرب لتحطيمنا والقضاء علينا. هذا الكلام كفيل بتشويه سمعة أي شيء وبإثارة الرعب منه. صحيح أننا لا نعرف هذه الكلمة بمعنى أنه لا أحد يذكر تعريفًا لها ولكن السياق كفيل بتجسيدها كأداة للفساد وللرذيلة ولتحطيمنا. أحيانًا كنا نتساءل ببراءة ما هي الحرية؟، وكان الواعظ المعلم المربي الذي يجيب عن أي شيء يقول إنها تعني أن تفعل ما تشاء ولا تهتم بأحد فتزني بمن تشاء وتشرب الخمر وتسرق وتفعل كما تفعل البهائم بدون ضوابط. إذًا كان التيس الذي في حوشنا القريب حرًا. لم تكن صورته في الحقيقة تساعد على اتخاذه نموذجًا»، الوطن ٢٤/ ٨/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «وبسبب عادتي التي حدثتكم عنها في تتبع أخبار سيئي السمعة. فقد كان الغرب وجهتي هذه المرّة لأتتبع أخبار الحرية عنده. هناك، في الغرب، وجهتي الجديدة في رحلة البحث عن الحرية. وجدت صاحبتنا دارجة على الألسن وترد في أغلب الخطابات الموجهة إلى الناس. إنها هنا محترمة جدًا، الكل يحترمها ويذكرها بإجلال. كما أنها لم تكن تثير الخوف بل تذكر كهدف وغاية لا يمكن التخلي عنها ولا العيش بدونها.كانت تقدم بهذا الشكل في حكايات الجدات وفي كتب الدراسة وفي خطابات القادة. أيضًا خلال رحلة البحث هذه لم أجد الناس في الغرب يعيشون كما تعيش البهائم ولا يفعلون ما يريدون بدون ضوابط. بل بالعكس وجدتهم من أشد الناس وقوفًا عند حدودهم وإجبار أنفسهم وأطرها على الالتزام بالقانون وحقوق الناس. لم تكن صورة تيسنا موجودة أبدًا»، المصدر السابق.

إذًا هو قد وجد الصورة مغايرة تمامًا لما يقوله «الواعظ الديني» المضلل!!!!!، ففي وجهته «الجديدة»، «للبحث عن الحرية»: الغرب، وجدها «دارجة على الألسن وترد في أغلب الخطابات الموجهة للناس»، ووجدها «محترمة جدًا والكل يحترمها ويذكرها بإجلال»، كما أنها «لم تكن تثير الخوف»، بل «تذكر كهدف وغاية لا يمكن التخلي عنها والعيش بدونها»، والأهم أنه في رحلة بحثه «الجديدة»، لم يجد الناس «يعيشون كالبهائم ولا يفعلون ما يريدون بلا ضوابط»، بل بالعكس، وجدهم «من أشد الناس وقوفًا عند حدودهم وإجبار أنفسهم وأطرها على الالتزام بالقانون وحقوق الناس»، والأهم من ذلك، أن «صورة تيسهم لم تكن موجودة أبدًا»، فهل هناك مغالطة وقفز على الحقائق وتزوير لها أكبر من هذا؟، هل هناك تعامٍ عن الواقع الغربي، في واقعه الاجتماعي – الذي ضج له عقلاؤهم – أكثر من هذا؟، والغريب أنه حاد عن ذكر الحرية السياسية المتميزة في الغرب لأنه جبان، وركز على الحرية الاجتماعية وغالط فيها الواقع تمامًا، أما سخريته من «مجتمعنا الصالح»، و«مجتمعنا الطاهر»!!!!!، ونفي التآمر الأجنبي علينا وعلى أمتنا

وعلى مجتمعنا، فهو منتهى الخيانة لهذا المجتمع، ومن أكبر الأدلة على الارتهان للأجنبي وخدمته بمقابل ودون مقابل، ونحن لا ندعي لمجتمعنا «الصلاح» و«الطهارة»، ففيه ما فيه من العيوب والبلاء المبين، ولكنه يبقى مجتمعًا مسلمًا، أنقى وأطهر من أي مجتمع «كافر»، أما نفي المؤامرة «تمامًا» والسخرية بها، فهو ديدنهم بمناسبة وبدون مناسبة، وهي حقيقة واقعة شاءوا أم أبوا، وإن كنا نُحمّل أنفسنا المسئولية العظمى في كل ما يصيبنا أفرادًا ومجتمعات، ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾، ولعل لهذه المسألة «المؤامرة»، وإثباتها ونفيها وقفة أخرى خاصة بها.

وهو يؤكد مسئولية الوعاظ «الدينيين»، و«الفكر التقليدي المتطرف»، في تشويه «الحرية الشخصية»، ومحاولة سلبها من الناس والوصاية عليهم، ويصل إلى نتيجة نهائية، بأن الحرية الشخصية «التي لا تضر بالآخرين ولا تتماس مع حرياتهم بحيث تؤثر عليها تبقى ملكًا خاصًا ولا يحق لأحد التدخل فيها»، وذلك عندما يقول: «تحدد الثقافة السائدة نظرة الأفراد لبعضهم وتحدد ضوابط وحدود التفاعلات بينهم. وبالتالي فإن هذه الثقافة قد تحفظ للفرد مساحته الخاصة التي تحتوي حريته ولا تسمح لأحد بتجاوزها والتعدي عليها. وقد، في الاتجاه المقابل، تجعله ملكًا مشاعًا لكل من يرى في نفسه مسئولًا عن كل شيء ويشعر أن من مهامه الوصاية على الآخرين بالتفكير والتقدير نيابة عنهم كما يشعر أن من مهامه الإلزام بالتطبيق متى ما توفرت السلطة لذلك. ولكي يوسع هذا الوصي من مساحة وصايته فإنه يعمد إلى تكسير حدود الخصوصية الشخصية بل ويعرّض بها. من الشواهد على ذلك تلك السمعة السيئة لمفهوم الحرية الشخصية عندنا فهي بسبب ضجيج الوعاظ الناتج من الفكر التقليدي المتطرف لا تعني إلا التصرف بجنون وبلا حدود والانفلات من كل التزام ومسؤولية. وبالتأكيد فإن هذا التلبيس مقصود فالذي يشعر بالوصاية على الناس يرغب بالتأكيد أن تكون وصايته بلا حدود، ولا يتم ذلك إلا بكسر حدود الحرية الشخصية للأفراد التي تعني أن ممارسات الإنسان وأفكاره التي لا

تضر بالآخرين ولا تتماس مع حرياتهم بحيث تؤثر عليها تبقى ملكا خاصا له ولا يحق لأحد التدخل فيها»، الوطن ١٧/ ٨/ ٢٠٠٥م، فهو يزعم أن مفهوم الحرية الشخصية عند «الفكر التقليدي المتطرف لا تعني إلا التصرف بجنون وبلا حدود والانفلات من كل التزام ومسئولية»، ويزعم أن هذا التلبيس في مفهوم «الحرية الشخصية»، لدى «الفكر التقليدي المتطرف» هو تلبيس «مقصود»، هدفه أن تكون «وصايته بلا حدود»، وهكذا تطلق الأحكام العامة على الناس، بلا حياء ولا منطق ولا عقل ولا مسئولية.

وهو يؤكد المعنى السابق، عندما يزعم أن إعطاء الحرية يعمق المسئولية، ويجعل الفرد أكثر التزامًا بالأنظمة والقوانين، عندما يقول: «من الملاحظ أن الدول التي تمنح أكبر قدر من الحريات لمواطنيها هي أشد الدول وأكثرها صرامة في تطبيق القوانين. بينما في الدول التي تضيق فيها الحريات يخترق القانون فيها بشكل كبير ومن جهات متعددة. هذه الملاحظة قد تقودنا إلى محاولة فهم العلاقة بين الحرية والالتزام أو علاقة الحرية بالقانون. التي تبدو من الوهلة الأولى متعارضة فالالتزام قيود وواجبات والحرية انفكاك من القيود والواجبات»، الوطن ٣١/ ٨/ ٢٠٠٥م.

وهو يلمح هنا إلى دول الغرب، لأنه يصرح بذلك في مواضع أخرى، وكان عليه أن يدرك أن الالتزام بالقوانين هناك سببه شيوع العدالة، وإحساس الفرد بوصوله إلى حقه بلا محاباة لأحد أيًا كان، وليس المزيد من الحرية الشخصية، وكلما أحس الإنسان أن العدل يطبق بصرامة، وأنه لا كبير ولا صغير أمام العدالة، أحس بالأمان وسارع إلى تطبيق الأنظمة، لأنه يحس أنها تطبق على الجميع وليس فيها استثناء، وكان عليه أن يذكر هذه الحقيقة المؤلمة، بدلًا من التركيز على «الحرية الشخصية»، و«رفع الوصاية عن الناس»، واتهام «التقليديين»!!!!! بهذه التهم الظالمة، ولكنه جبان، وكان عليه أن يذكر الناس بعدل الإسلام في عصره الزاهر، «النبوة والخلافة الراشدة» تطبيقًا، وأن يذكر الناس بالنصوص القرآنية والنبوية، الآمرة بالعدل المطلق والتحذير من الظلم، وكان

عليه أن يذكرنا بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية المشهور، «إن الله ليبقي الدولة الكافرة العادلة ويزيل الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة»، ولكنه الإتباع الأعمى، والانسياق وراء البريق الزائف لحضارة وحظيرة الغرب، وأذكر الحظيرة هنا عامدًا قاصدًا، لأذكره بـ «تيسه» سيء الذكر.

وهو لإيمانه المطلق بـ«الحرية»، يرى أنها «شرط التقدم»، وأنها «شعار الثورات»، التي «خطت من خلالها البشرية خطوات واسعة للأمام»، وهذا يدل على ما يضمره هو وأمثاله لمجتمعاتهم، من نوايا خطيرة و«ثورات» جامحة، تخطو بها إلى الأمام، وهي لا شك زلة «فرويدية»، - كما يقولون - أظهرت المكنون، وبينت أن ما يظهرونه من مداهنة للحكومات، ليس إلا وسيلة للوصول إلى الهدف الأبعد وهو «الثورات»، فهل ينطبق عليهم أنهم دعاة فتنة ودماء و«مقاصل»؟، على غرار الثورة الفرنسية، التي هي نبراس يقتدون به، ويدعون إليه سرًا وإعلانًا، ويواصل تمجيده للحرية، ونظم المعلقات في الرفع من شأنها، وذلك كله عندما يقول: «من جهة أخرى نعلم أن الحرية هي شرط للتقدم وهي شعار للثورات التي خطت من خلالها البشرية خطوات واسعة للأمام. هذه الحرية، التي تخرج الإنسان من حالة العجز والسلبية والاستسلام والإحباط إلى حالة القدرة والإيجابية والمثابرة والأمل، نجدها أساسية ومركزية في الفكر الفلسفي، ولا يتصور مذهب ولا مدرسة فلسفية لا تنطلق من كونها حرّة ومؤسسة لحرية التفكير، وأن الحرية أساس لكل عمل مثمر. هذه القيمة، الحرية، لا تأخذ نفس هذه المكانة في الخطابات والمناهج الأخرى»، الوطن ٤/ ٥/ ٢٠٠٥م، ولا داعي لتكرار كلامه، ولكن ينبغي التنبيه على تأكيده على أن هذه الحرية «لا تأخذ نفس المكانة في الخطابات والمناهج الأخرى»، فهو يدل على عقلية المقارنة المستمرة بين المناهج والخطابات، والانحياز إلى خطاب محدد، هو «الخطاب الغربي».

وحتى يؤكد عقلية المقارنة، فهو في مقالين منفصلين يقارن بين الحرية في «الهايد بارك»، وبين قيام شركة الاتصالات السعودية بحجب بعض المواقع، وهي مقارنة في غير محلها، لاختلاف الثقافات، والأنظمة السياسية، والعقائد السائدة، وتباين المجتمعات، فهو يريد أن يكون هنا «هايدبارك»، في قلب الرياض أو مكة أو المدينة، ومقال الهايد بارك نشره في الوطن ٦/ ٧/ ٢٠٠٥م، ومقال حجب المواقع كتبه في موقع إيلاف العلماني الإباحي الإلحادي في ١٩/ ٨/ ٢٠٠٧م، فبينهما سنتان من الزمن لم تزده إلا إصرارًا على باطله وانحرافه، وهذه مقاطع من المقال الأول: «الحرية الفكرية كانت في هذا المكان على أعلى مستوياتها، بل إنها كانت بلا حدود إلا حدود الفكر البشري فقط، فقد كان كل إنسان يقول ما يراه متجردًا من كل خوف سوى خوفه الداخلي. وهذه المساحة من الحرية التي تحصل عليها الغرب بعد صراع مرير مع أصحاب الحقائق المطلقة هي سر من أسرار التقدم والنهضة الغربية، لأن هذا السلوك الفكري الحر ينبني أساسًا على إعطاء كل إنسان الحق في التفكير والاعتقاد ما دام لا يحاول أن يفرضه على الآخرين أو يكون في أفكاره التحريض على الاعتداء على الآخرين. وهذا بالتأكيد احترام للإنسان واعتراف بقيمته ككائن مفكر لابد أن يكون مسهمًا ومشاركًا في الحراك الفكري والسياسي والاجتماعي الذي يحيط ويتأثر به. في هذا الجو تنهض الأمم ويمارس الإنسان وجوده ككائن حر يشعر بذاته التواقة دائمًا وأبدًا للتقدم والانطلاق واكتشاف الوجود والبحث في أغواره. هذا الجو النقي المضيء شديد الخطر على المستفيدين من الظلام الراقصين في كهوفه ومغاراته، لأن وجودهم وسيطرتهم مرتبطان بالظلام والغبش اللذين يمنع الناس من رؤية ضحالتهم وهزالهم الفكري. كان كل خطيب في الهايد بارك يتعرض لأسئلة شديدة الصراحة والمباشرة مما يكشف للمستمعين مدى مصداقية الأفكار وقدرتها على الإجابة، ولم يكن هناك مجال لفرض سلطة الخطيب على المستمعين لأن هؤلاء المستمعين يمتلكون روح الأحرار ولم تسيطر عليهم أخلاقيات العبيد الخانعين. تذكرت في تلك اللحظة القمع الذي نتعرض له من أساتذتنا حين

نتجرأ على السؤال فما بالك بالاعتراض. وأحاول أن أسترجع الذاكرة لأيام الدراسة في التعليم العام والجامعي لأتذكر هل سمعت ولو لمرة واحدة أن السؤال حق مشروع للإنسان وأن الإنسان بلا سؤال واعتراض يكون إنسانًا بين قوسين. أحاول أن أتذكر فلا أستطيع. لا أظنها خيانة الذاكرة أرجو أن تذكّرني...»... يحدث أحيانًا أن تجتمع الأماكن في مكان واحد كما تجتمع المعاني في كلم واحد، فكما أن هناك جوامع للكلم فإن هناك أيضًا جوامع للأماكن. من هذه الأماكن كانت حديقة «الهايد بارك» ذائعة الصيت في لندن. خصوصًا في ركن التحدث الشهير الذي يجتمع فيه خطباء يمثلون أفكارًا ومذاهب وأديانًا وتيارات متعددة، كنت هناك في الأسبوع الماضي وكنت حريصًا جدًا على الحضور يوم الأحد الذي هو اليوم المحدد لمثل هذه الخطب وفعلًا حضرت. كانت أصوات الخطباء تملأ الأفق ولم تقل عنها أصوات الاحتجاج والسؤال. كانت المواضيع المستحوذة على المساحة الأكبر في الحديث والأكثر جذبًا للحضور والنقاش، هي الدين والسياسة. وكيف لا وقد كان الدين والسياسة المحركين الأساسيين للحراك البشري منذ قدم التاريخ إلى اليوم. بجانب هؤلاء كان هناك خطباء لقضايا المرأة والماركسية وقضايا أخرى...»... إن مساحة الحرية الموجودة في الهايد بارك كانت قبل ذلك في عقول الأفراد ثم في مفردات ومقولات الثقافة ومن ثم تجسدت على الواقع وأصبحت مولدًا ضخمًا للأفكار والحراك الفكري ومنفِّسة للاحتقان الناتج عن تكميم الأفواه والقابل للانفجار في أي لحظة. هل يسير الواقع العربي إلى مزيد من الانفتاح وتخفيف الخناق على الحريات الشخصية والعامة؟، تختلف وجهات النظر حيال هذه القضية ولكن ما أنا متأكد منه أن السير على هذا الطريق لم يعد مسألة اختيارية يمكن قبولها أو ردها، بل إنها أمر حتمي وشرط لازم للتجاوب مع تطلعات الشعوب من الداخل خصوصًا أنها أصبحت أكثر نضجًا واطلاعًا على الخارج. كما أن الانفتاح أصبح لازمًا للتوافق والتلاؤم مع الجو العالمي في الخارج والذي أصبحت قيمة الحرية فيه إحدى نقاط التقييم ومشتركًا أساسيًا للمشاريع السياسية والاقتصادية»، الوطن ٦/ ٧/ ٢٠٠٥م، فكل ما مر دعوة صريحة إلى

حرية بلا حدود، إلا حدود «الفكر البشري فقط»، وأن هذه الحرية المطلقة، هي «سر من أسرار التقدم والنهضة الغربية»، وأن «هذا السلوك الفكري الحر ينبني أساسًا على إعطاء كل إنسان الحق في التفكير والاعتقاد مادام لا يحاول أن يفرضه على الآخرين أو يكون في أفكاره التحريض على الاعتداء على الآخرين»، وهذا أولًا: كذب مفضوح، فالفكر الغربي مليء بالدعوة إلى قتل الآخرين وإبادتهم، أو على الأقل امتصاصهم والسيطرة عليهم فكريًا وماديًا داخل حظيرة الغرب، ثانيًا: هذه دعوة صريحة واضحة إلى حرية العقيدة المطلقة، وإلغاء حد الردة - رسميًا - في بلاد الإسلام وإلا فهي ملغاة عمليًا، وثناؤه على هذه الحرية بعد ذلك دليل على ذلك، «فهذا بالتأكيد!!!! احترام للإنسان واعتراف بقيمته ككائن مفكر»، وفي هذا الجو «تنهض الأمم ويمارس الإنسان وجوده ككائن حر يشعر بذاته التواقة دائمًا التقدم والانطلاق واكتشاف الوجود والبحث في أغواره»، والصورة المقابلة لهذه الصورة المضيئة المشرقة، هي الصورة الأخرى لهؤلاء الخائفين «من هذا الجو النقي المضيء»، لأنه «شديد الخطر على المستفيدين من الظلام الراقصين في كهوفه ومغاراته لأن وجودهم وسيطرتهم مرتبطان بالظلام والغبش الذي يمنع الناس من رؤية ضحالتهم وهزالهم الفكري»، فمن هم هؤلاء «الراقصون في كهوف الظلام ومغاراته»؟، أظن القصد واضح تمامًا، فهم «المسلمون التقليديون»، والمقصود بهم سلف الأمة، ومن سار على طريقهم إلى يوم الدين، أما المقارنة بين «جوامع الكلم» النبوي، و«جوامع الأماكن»، ويقصد بها الهايد بارك، فتدل على ما وصل إليه عقله من الانخطاف والذهول والانبهار بهذه المظاهر، وعلى تدني قيمة «جوامع الكلم»، في عقله الباطن والظاهر، وتأمل حديثه عن أمته، ووصفه لهم «بالعبيد الخائفين»، وتذكره لـ«القمع الذي نتعرض له من أساتذتنا حين نتجرأ على السؤال فما بالك بالاعتراض»، مقابل صورة الآخر في ذهنه، أي هؤلاء «الذين يمتلكون روح الأحرار»، لتعرف مدى الهزيمة النفسية، التي خلخلت ثقته بدينه وبأمته، مهما كانت عيوب هذه الأمة، ثم يصل إلى النتيجة الختامية لجولته تلك، وأنه «متأكد»، بأن السير على هذا الطريق «الحرية»، «لم

يعد مسألة اختيارية يمكن قبولها أو ردها بل إنها أمر حتمي!!!! وشرط لازم للتجارب مع تطلعات الشعوب من الداخل... كما أن الانفتاح أصبح لازمًا للتوافق والتلاؤم مع الجو العالمي في الخارج والذي أصبحت قيمة الحرية فيه إحدى نقاط التقييم ومشتركًا أساسيًا للمشاريع السياسية والاقتصادية»، فالعين على الخارج، و«تقييمه» لنا، ووجوب «التوافق»، و«والتلاؤم» معه، فهو المقياس الذي يجب أن تلتزم به الشعوب والأمم، وإلا «قيمت» من قبلهم، وما يترتب على هذا «التقييم»، من نتائج لا حصر لها، فهل علمنا وأدركنا مدى انطباق أجندة هؤلاء على أجندة عدونا الأبدي؟، هذا العدو الذي أخبرنا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنهم، بأنهم ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡ﴾.

أما المقال الثاني الذي «سلخ» فيه شركة الاتصالات، بسبب حجبها لبعض المواقع لأسباب وجيهة، مع تقصيرها الفاضح في حماية الأخلاق والعقائد، فماذا قال عن هذا الحجب المحدود؟، وهذا كله في إيلاف ١٩/ ٨/ ٢٠٠٧م، كما سبقت الإشارة: هو أولًا مصاب بالذهول والشعور بـ «التناقض»، بين مسمى «هيئة الاتصالات»، التي تدل على «تقنية المعلومات»، وبين «فعل حجب المواقع»، ويمضي في كلامه مثنيًا على «تقنية المعلومات»، و«تطور الاتصالات والعلوم والتقنية»، التي لم تصل إلى ما وصلت إليه «إلا نتيجة لحرية التفكير والإبداع وفك القيود عن العقل البشري»، ويذكرنا بتاريخ العلم، ومحاولة البعض «قمعه»، وبأن «تطور العلوم يقوم على فكرة تجاوز الواقع وتخطيه إلى آفاق متجاوزة»، ويربط ذلك بحرية «التفكير والتعبير»، وهو هنا يخلط خلطًا فاضحًا بين «التقدم العلمي»، والحرية في المجالات الأخرى، ويرى تلازم الأمرين وعدم إمكانية الفصل بينهما، وهي فكرة يؤكدون عليها، في وجوب نقل «التجربة الغربية» بكاملها، وبدون استثناء، ولتفصيل ذلك موضع آخر، ويطالب «هيئة الاتصالات»، بأن تدرك «أن انتهاك حق الإنسان في التعبير أمر في غاية الخطورة والضرر وأن الاستجابة للأصوات والمطالبات التي لا تؤمن بالحرية ولا تعترف بها وترغب في تكميم أفواه الناس هو أمر



يسير بالإنسان والوطن في الاتجاه الخطأ اتجاه الانغلاق والعزلة، الأمر الذي هو من أكبر الأخطاء مع الأفراد والمجتمعات»، ولعل من حقنا أن نقارن غيرته الكاذبة على الوطن والمجتمعات، بدعوته إلى «الثورات»، ونصب «المقاصل»، لجز الرؤوس التي لا تقبل مفاهيمه عن الحرية والتقدم، ألا قاتل الله الحماقة كم جرت على أهلها، ويخوف «هيئة الاتصالات» من «حجب المواقع»، ومنع الناس من «حرية التعبير»، وأن هذا العمل «الحجب والمنع»: «يجب أن يخضع لعمل قانوني دقيق وواضح ومعلن لا تتولاه جهة واحدة بل عدة جهات يتوافق عملها مع المعاهدات والمواثيق التي التزمت بها الدولة مع المجتمع العالمي»، مثنيًا على هذه المعاهدات والمواثيق، التي «تمثل اليوم إنجازًا إنسانيًا رائعًا يقوم على احترام الإنسان والمساواة بين الجميع في الحقوق»، ويواصل انتقاد «هيئة الاتصالات»، متسائلًا عن «مدى قانونية هذه السلطة»، وجمعها بين «دور الرقابة ودور تنفيذ العقوبة أي أنها القاضي والجلاد في ذات الوقت»، وهي تمارس هذا الدور المزدوج «دون أن تبرر وتشرح أسباب الحجب»، ويشير إلى أن «الأسباب العمومية!!!!!! كالمساس بالثوابت والقيم لم تعد تقنع أحدًا»، ويدعو إلى وضع قوانين «دقيقة وتفصيلية» لهذا الأمر، ثم يخوف «الهيئة»، بأن هذه القوانين - لو وجدت -، هل هي «تتفق مع اتفاقيات حقوق الإنسان التي وقعت عليها السعودية أم لا»، فهل أصبحت هذه المعاهدات والقوانين العالمية، سيفًا مسلطًا على الحكومات والمجتمعات، لتنفيذ أهداف الغرب الاجتماعية والسياسية؟، وهل اتضح دور هؤلاء في إخضاعنا لهذه القوانين، ولهذا العدو تحت شتى المسميات؟، وهو يعترف في مقاله هذا بقدرة الأفراد تقنيًا على تجاوز هذا الحجب، وأن هذا الحجب يصبح في أكثر الأحيان «شكليًا»، و«لا قيمة له»، ومع ذلك كله، يرى أن القضية أكبر من «قضية الحجب تقنيًا»، بل هي «قضية حق أساسي للفرد لا يحق لأي كان اقتحامه وتجاوزه»، وهي «قضية وعي رسمي بأهمية حقوق الإنسان»، وأن عملية الحجب هذه «تمس مباشرة بحقوق جمع كبير من المواطنين في التعبير عن آرائهم وأفكارهم تجاه القضايا والأحداث»، وهو مع اعترافه، بأنه «ليس كل ما يكتب

في الإنترنت متوازن ومعتدل»، يدعو إلى إعطاء الناس الحق في التعبير عن آرائهم، وإن لم تكن «متزنة» و«معتدلة»، وأن عدم الاتزان الاعتدال في الناس، هو الأمر «الطبيعي»، فلا «يشترط أن تكون الفكرة متزنة لكي تأخذ حقها في التعبير والإعلان بل إن تلاقح الأفكار وتضادها وتجادلها الناتج عن اختلافها وتفاوتها هو الوضع الصحي والطبيعي الذي ينتج الأفكار العظيمة والقادرة على التغيير والتطوير»، ويؤكد مرة أخرى، على الفرق الكبير بين مجتمعات «الحرية»، ومجتمعات «خنق حرية التفكير والتغيير»، ويختم مقاله بالعودة إلى تذكير «هيئة الاتصالات»، بوجوب الشعور «بمسئوليتها تجاه أحد أهم حقوق الإنسان»، ولست هنا مدافعًا عن «هيئة الاتصالات»، ولكني أذكر هنا بالمفهوم التطبيقي لدى هؤلاء، لحرية الرأي والتعبير والفكر والعقيدة، وأنه مفهوم مفتوح على الحرية المطلقة للإنسان، بلا قيد ولا شرط، كما رأينا فيما سبق، وأنه دعوة للاقتداء بالمفهوم الغربي بكامل تفاصيله في هذه القضية، وأن النتيجة المؤكدة لهذه الدعوة، هي الفوضى الفكرية والعقائدية والسلوكية، التي يريدون إيصال مجتمعاتنا المسلمة إليها، كما وصل إليها «النموذج» القدوة: «الغرب»، ولست بصدد الخوض في تفاصيل هذه المسألة، فالأمر واضح ومحل نقاشه له مجال آخر، ولكني أذكر القارئ، بأن الغرب وصل إلى هذه «الفوضى»، وربما أنه تجاوزها، وعندما نعلم أنه في انتخابات عمدة نيويورك، فإن المرشح الذي يؤكد على حقوق «أصحاب عمل قوم لوط»، «المثليين جنسيًا»، هو الذي فاز في هذه الانتخابات، على المرشح الذي يؤيده اليهود في نيويورك، ونفوذ اليهود في أمريكا عمومًا ونيويورك خصوصًا أمر معلوم للجميع، بل إن الأمر وصل إلى «تقنين» هذه القذارة، بالسماح لهؤلاء الشاذين رجالًا ونساءً، بعقد زواجهم من بعض، وحفظ كافة «حقوق الزوجية»، المترتبة على هذه العقود، وذلك في عدة دول أوربية، وعدة ولايات أمريكية، بل وصل الأمر إلى التدخل، لحفظ «حقوق» هؤلاء المجرمين في البلاد العربية والإسلامية، فلعله بعد هذا يتراجع عن فكرته السابقة، بأنه «لم يجد التيس الحر في بلاد الغرب»، ليعلم بأنه وجد «الخنزير الحر»، فالتيوس المظلومة !!! لا تمارس هذه القبائح،

ولكن الخنازير القذرة تمارسها، وإني لآسف لاستخدام مثل هذه الألفاظ الهابطة، فالمسألة وصلت لدى هؤلاء لدرجة أن أحتاج وغيري لهذه الأساليب والألفاظ.

ونقف معه حول مفهوم الحرية ونشأتها وفلسفتها وتاريخها وحدودها، وأهميتها في الثقافات المختلفة، وكلامه حول هذه الأمور، يكشف لنا مدىً خطيرًا في انسلاخ هؤلاء عن أمتهم وانحيازهم الكامل السافر إلى العدو الكافر، مما يختصر الكثير من الكلام والتحليل، ويريح الباحث عن حقيقة هؤلاء ومآربهم وأهدافهم، فإلى المزيد من ثرثرته والله المستعان، فهو يحدد لنا مفهومه للحرية بشكل واضح لا يقبل التأويل والجدل، عندما يقول: «بعد هذه الرحلة تعرّفت على الوجه الجميل للحرية التي هي كما تقول إيزايا برلين مشتقة من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه. فأنا أرغب في الاعتماد على نفسي، في الحياة وفي اتخاذ القرارات وليس على قوة خارجية من أي نوع كانت، وأرغب في أن أكون أداة نفسي وليس أداة يحددها الآخرون ويتحكمون فيها، أرغب في أن أكون الفاعل وليس من يقع عليه أثر الفعل، وأن أسير بموجب أهداف وغايات شخصية واعية، لا أن أتحرك بموجب غايات تفرض عليّ، أرغب أن أكون صاحب شأن وليس نكرة عديمة الشأن والقيمة، أن أقرر بنفسي ما أرغب في القيام به، لا أن أعمل ما يملى علي، أن أكون موجِّهًا لا مُوجَّهًا من قبل الآخرين، وكأنني شيء أو حيوان أو عبد ليس في استطاعته القيام بدور إنسان يدرك أهدافه ويفكر فيها ويختار أساليب ومناهج وشخصية يرغب في تحقيقها. إن هذا في أقل تقدير جزء مما أقصد عندما أقول إنني سليم التفكير وعقلاني، وهذا ما يميزني كإنسان عن بقية الكائنات في العالم. أرغب قبل كل شيء أن أكون مدركًا وشاعرًا بوجودي كمخلوق مفكر ونشط يتحمل مسؤولية اختياراته وقادر على شرحها وإيضاحها بالرجوع إلى أفكاره وأهدافه الخاصة التي يرغب في تحقيقها»، الوطن ٢٤/ ٨/ ٢٠٠٥م.

وعندما يقول: «إن حرية التعبير تعني أن للإنسان، بما هو إنسان، حقا طبيعيا (لا يعطى من قبل أحد ولا يمكن سلبه) بأن يعبر عن آرائه وأفكاره، أن يعبر عن ذاته ويوصل ذاته للخارج. هذا الحق يجب أن يكفله القانون وتتم حمايته من كل مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية. حرية التعبير علامة فارقة بين الأمم السعيدة والأمم الشقية. والاختبار الأكبر الذي نواجهه باستمرار هو أن نعترف وندعم حق من يختلف معنا في التفكير أكثر ممن يتفق معنا»، الوطن ٢٢/٨/٢٠٠٧م.

وعندما يقول: «حرية التفكير قضية ذاتية في الأساس ويستطيع الإنسان أن يمتلكها في داخله مهما كانت الظروف. ولكن الجو العام يستطيع أن يخلق هذه الصفة ويدعمها ويدعو لها أو أن يحذر منها ويقمعها ويئدها في مهدها. أما حرية التعبير فهي قضية عامة بشكل كامل فهي تقوم أساسًا على أن يعلن الفرد أفكاره بشكل عام ويعبر عن آراءه ومواقفه. حرية التعبير اليوم حق معترف به في كل العالم. حق لا منّة لأحد في السماح به. حرية التعبير إحدى حقوق الإنسان الأساسية، الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها بصفته إنسانًا لا أكثر. الإنسان أيًا كانت ظروفه يتمتع بمجموعة من الحقوق منها حقه في التعبير عن آراءه وأفكاره مادامت هذه الآراء والأفكار لا تحد من حريّة آخرين أو تمسّ حقوقهم. هذه النقطة بالذات حسّاسة جدًا وتعد مدخلًا لكل أعمال قمع الحريات، فبدعوى أن آراءً ما تؤذي مشاعر آخرين فإنها يجب أن تمنع . هذا إبطال لكل حريّة فمشاعر الناس لا ضابط لها ولو ترك الأمر لمشاعر الآخرين لما ظهرت أي فكرة، فكل فكرة أيًا كانت، سينزعج منها أفراد ما. إذًا من لا تعجبه الأفكار فليس مجبرًا على التواصل والتفاعل معها، هكذا باختصار»، إيلاف ١٩/٨/٢٠٠٧م.

وعندما يقول مؤرخًا لتطور مفهوم الحرية لدى الغربيين، مقارنة بغيرهم من الثقافات، لاسيما الثقافة «الشرق أوسطية»، والمقصود واضح: «في البداية لابد من القول إن مفهوم الحرية هو مفهوم متطور باستمرار ومرّ بمراحل متعددة ترافقت مع تغيرات

وتحولات، وقد نقول تطورات وقفزات في مجمل التاريخ البشري وهو الآن قيد التطور أيضًا. في العصور القديمة والقرون الوسطى كان مفهوم الحرية يقف مقابلًا لمفهوم العبودية والسجن، فالإنسان الحر هو ذلك الذي ليس بعبد ولا سجين. نستطيع ملاحظة أمر هام هنا وهو أن هذا الفهم لا يزال موجودًا في الثقافة الشعبية عندنا فكلمة حر هي وصف للتمييز عن العبد أو الذي كان عبدًا قبل التحرير. الحرية خارج هذا الفهم كانت فيما يسمى «اللا مفكر فيه». هذا الفهم للحرية يمكن وصفه بالأولي والبدائي. الحرية بعد ذلك أخذت أبعادًا أكثر تطورًا وامتدادًا. خصوصًا مع تطور التنظيرات للمجتمع والعقد الاجتماعي على أيدي فلاسفة وقانونيي النهضة والتنوير في أوروبا بالذات. حيث تفتحت آفاق واسعة في هذا المفهوم كما حدث في مفاهيم عدة أخرى فالعقل في التنوير الأوربي ليس هو العقل الشرق أوسطي بالتأكيد. والعلم لم يعد كما كان في القرون الوسطى. كل هذه المفاهيم أخذت أبعادًا أوسع أو توجهات مختلفة، الكثير من الباحثين يرون أن ما حصل هو قطيعة كاملة مع إرث القرون الوسيطة قام به التنوير الأوربي انطلاقًا من فلاسفة وعلماء عصور الإصلاح والنهضة. التطور الذي حدث لمفهوم الحرية مع فكرة المجتمع والعقد الاجتماعي، التي تبلورت مع كانت وروسو بشكل رئيس، هو أن الأصل في الإنسان عدم الالتزام والتقييد إلا بما يحدده القانون والقانون فقط. هذا القانون بالذات قام على أن الإنسان هو صاحب الإرادة والاختيار والتصرف إلا في الأمور التي لا يتم للمجتمع قوام إلا بالتزام الأفراد جميعهم بها. وهذا يعني غياب إكراه اجتماعي مفروض على الفرد، وبهذا المعنى يكون المرء حرًا في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون، وأن يرفض القيام كل ما لا يأمره بفعله. كما أن القانون قائم أيضًا على أن الحرية تكمن في التمكن من القيام بكل ما لا يضر الآخر» وكما ورد في إعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩م أن الحرية تكمن في أنها لا تتقيد إلا بالقوانين». هذه النقلة في مفهوم الحرية كانت نتاجًا لفلسفة ذلك العصر التي يمكن القول في وصفها إنها الفلسفة التي انتقلت باهتمامها وتوجهها إلى الإنسان بعد أن كانت التوجهات السابقة تجعل الإنسان

في مرتبة متأخرة مناظرة باهتمامات ميتافيزيقية كانت تحتل القيمة العظمى والأساسية. ولذا نستطيع القول إن مفهوم الحرية يمكن فهمه من خلال القيم الكبرى في الثقافة والفكر المسيطر والأقوى حضورًا في مجتمع ما وموقفها من الإنسان بشكل أساسي. الأنظمة السابقة للتنوير الأوروبي كان يغلب عليها، إذا استثنينا منها النظام المتقدم جدًا في أثينا اليونان، أنها أنظمة إما بدائية كالقبيلة أو ثيوقراطية لم تكن قيمة الحرية فيها ذات حضور مؤثر أو أساسي في التفكير القانوني والسياسي والاجتماعي، الخطابات التي كانت تتبنى هذه القضية كانت خطابات مهمشة وغير ذات حضور فاعل في المحصلة النهائية»، الوطن ٣١/ ٨/ ٢٠٠٥م.

وهو يحاول أن يقنعنا، بأنه لا تعارض بين «الحرية» و«الالتزام»، ولكنه يفشل في ذلك ويقع في التناقض، ثم الميل إلى الحرية المطلقة، تحت شرط «أن لا تصل الحرية إلى إيذاء الآخرين» فقط، ويحدد هذا الأذى، بأنه «الأذى الشخصي فقط»، فيقول: «يمكن أن نقول هنا إن فكرة العقد الاجتماعي التي يقوم عليها المجتمع هي نقطة التقاء وسطي بين الحرية والالتزام. وإن كانت الحرية هي الأصل ولا يتم الإلزام إلا في الحدود الضرورية فقط. فيما كانت التصورات القديمة تقوم على أن الإلزام هو الأصل ولا يمكن الانفلات منه إلا في حدود ضيقة جدًا. في هذه اللحظة يمكن أن تستعرض مصطلحي «الحرية السلبية» و«الحرية الإيجابية» والتي يمكن أن تساعدنا في فهم علاقة الحرية والالتزام. الحرية السلبية تعني تلك النتيجة الضرورية لمفهوم «الحريات» أو «الحرية المجتمعية»، وهذا يعني أنه من أجل كفل الحريات للجميع فإنه لا بد من التقليص من الحريات الفردية أو حدها بالتساوي في أضيق حد ممكن . هذا الأمر يتضح قانونيًا في الحدود التي يجب على الفرد الوقوف عندها والتي تتماس مع حدود الأفراد الآخرين أو المجتمع ككل. الحرية الإيجابية تعني أن للفرد الحق في فعل ما يشاء باستثناء ما يندرج تحت مفهوم الحرية السلبية. كانت القوانين واعية تمامًا للأخطار التي ستتعرض لها الحرية، ذلك

الكائن الهش الذي يحتاج إلى حماية باستمرار. هذه الأخطار مصدرها في الغالب طرفان. الطرف الأول هو الميول الاستبدادية والقمعية لدى الأفراد والجماعات والتي إن لم يتم وضع الحدود لها تم اختراق الحريات والقضاء عليها وهذا الخطر لا يحتاج إلى شاهد فالتاريخ البشري على امتداده زاخر بالاستبداد والقهر والقمع. الخطر الثاني هو الميول التسيبيّة لدى الأفراد والتي تؤدي إلى الإخلال بحقوق المجتمع والآخرين المطلوبة من الفرد. والتلاعب والإهمال في هذه الحقوق هو تعد على حريات الآخرين واختراق لها. هذا الخطر وإن بدا أهون من الأول إلا أن نتائجه تدميرية في النهاية فقيام الفرد بواجباته والتزاماته للآخرين والمجتمع شرط لا يستقيم العمل الجماعي ولا المصالح المشتركة والتي هي عماد العلاقات إلا به. تخوفا من هذه الأخطار نصّت القوانين على الحريات بشكل مباشر وصريح كالحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما نصّت على الحريات الشخصية كل هذا بشكل دقيق وصريح بحيث تتم كفالة هذه الحقوق وضمانة تطبيقها وحمايتها من خطر المتربصين الذين لن يتوانوا في اختراق هذه الحريات متى ما وجدوا إمكانية لذلك،...، بعد هذا يمكن أن نفهم العلاقة بين الحريات والالتزام وبالتالي تفهم الظاهرة الملاحظة في أول المقال عن أن البلاد التي تكفل الحريات هي الأشد في تطبيق القانون بينما في بلاد الحريات المضيقة يتم اختراق القانون بسهولة. فهم ذلك في رأيي أن القانون القوي والمستحوذ على الاحترام هو القانون العادل الكافل للحريات والحقوق والذي يجعل من اختراقه أمرًا غير مبرر ولا مقبول أبدًا لأنه يمثل للمواطنين الحماية والأمل والإنصاف. في المقابل يفقد القانون الذي لا يحترم الحريات ولا يكفلها احترام الناس. وحتى المطبقين للقانون يفقدون الحماس والقناعة لتطبيقه بسبب عدم قناعتهم أصلا به كونه لا يمثل للعموم قانونًا عادلًا وفي هذا الوضع يصبح اختراق القانون والتلاعب عليه من باب التعاون والرأفة بالآخرين. في الختام ليست المطالبة بالحرية كقيمة عظمى هي مطالبة بالانفلات والتملّص من الواجبات والالتزام. لأن ذلك غير ممكن ولا يمكن حدوثه فالحرية كما سبق لا تقوم إلا بالالتزام. والتفريط

فيه هو تدمير للحريات العامة والخاصة فحين تخترق حريات الآخرين فإنهم بالضرورة سيخترقون حريتك وهكذا. المطالبة بالحرية هي إحدى الواجبات التي يضطلع بها البعض من أجل الإسهام في إيجاد حل للتأزمات الخانقة التي نعانيها على مستوى الفكر والسياسة والاجتماع والتربية وكافة مناحي الحياة. والتي تحاول أيضًا أن تلقي حجرًا في المياه الآسنة التي تقتل الحياة وتحجب النور»، الوطن ٣١ / ٨ / ٢٠٠٥.

وهو يؤكد قيمة الحرية، عندما يبين لنا خلفيات هذه الحرية، والعوامل المؤدية إلى ظهورها وانتشارها أو ضمورها واندثارها، عندما يقول: «أولا حرية التعبير ثمرة للثقافة الإنسانية، أي الثقافة التي تضع الإنسان كقيمة عليا فوق كل القيم. ومن هنا فإن كل ما يتعلق به أمر يجب الاهتمام به والوقوف عنده. وبما أن هذه الثقافة عقلانية أيضا فإنها تجعل فكر الإنسان ورأيه رمزا له ودليلا على وجوده الحقيقي. فالإنسان يمارس وجوده الحقيقي كفرد حر عاقل حين يستطيع التعبير عن آرائه ومواقفه بحرية وجرأة وتحت كفالة القانون، وحينما لا يمارس هذا الدور فإنه يعتبر إنسانا ناقص الإنسانية والأهلية والحرية ويعيش وجودا مزيفا بسبب انغلاق المساحة التي يظهر فيها على حقيقته. احترام الإنسان كإنسان والإعلاء من قيمة عقله وتفكيره هما الركيزة الأولى لحرية التعبير. ولذا فإن الثقافات التي لا تعطي للإنسان قيمته العليا بل تضعه في مرتبة أدنى في مقابل قيم أخرى، لا يمكن أن تمارس فيها حرية التعبير بشكلها السليم والصحي. في الثقافة العربية قيمة الشجاعة مثلا أهم من قيمة الإنسان ولذا فالعربي ينتشي حين يسمع قصة أحد الشجعان المغاوير وتمر عليه بسهولة حقيقة أن هذه الشجاعة جاءت على حساب قتل العديد من الأبرياء. يمر قتل الإنسان بسرعة وتبقى نشوة الشجاعة العربية. أيضًا قيمة العقل والتفكير إن لم تكن معتبرة وتمثل ذروة القيم فإنه لا معنى للحديث عن حرية التعبير، فالتعبير هنا لا قيمة له ولا معنى. في الثقافة العربية هناك تبجيل للهيجان

وللتصرفات التي لا يفكر فيها كرمز للشجاعة والقوّة. يعتبر التفكير في المواقف الصعبة ترددا وجبنا بينما تتمثل الشجاعة في الثورة غير المحسوبة»، الوطن ٢٢/ ٨/ ٢٠٠٧م.

وعندما يقول: «حرية التعبير أيضًا هي ثمرة ونتيجة للثقافة الفردية. الثقافة التي تعتبر الفرد بدون أي انتماءات أخرى هو الأصل وهو الأساس. الثقافة التي تجعل الفرد سابقا للجماعة ولا تنبغي التضحية بحريته الفردية تحت أي شعارات إلا ما تتطلبه ضرورة العيش الجماعي والانتماء لكيان مشترك. هذه الثقافة تعطي للفرد مساحته الخاصة، مساحته من التفكير والرأي وممارسة الحياة الخاصة وتعتبر هذه المساحة الخاصة مساحة مقدسة ومحمية من القانون. ومن هنا يعتبر منع إنسان ما من التعبير عن رأيه جريمة، كون هذا المنع يمثل اختراقًا لمساحة محرمة، مساحة الفرد الخاصة، حريته الخاصة. هذه الفكرة أساسية لممارسة واحترام حرية التعبير، ودون التأسيس لمساحة الفرد الخاصة ولقيمته الفردية فإن حرية التعبير تصبح حلمًا شاقًا وعسير المنال. عربيًا لا يزال الفرد «غير مفكر فيه». لم يدخل الفرد بعد منظومة التفكير العربية. ولذا فإن هذا الفرد يسحق يوميًا في التربية والحياة الاجتماعية والسياسية في سبيل كم هائل من الشعارات والقيم الجماعية التي مرّ عليها الزمن قديمًا وأصبحت معيقًا للحياة وللعيش الكريم»، المصدر السابق.

وعندما يقول: «أيضًا حرية التعبير نتيجة لفكرة المساواة بين البشر. فكرة المساواة تعني أن البشر بسبب كونهم بشرا فقط يجب أن يتمتعوا ابتداء بنفس الحقوق والواجبات. وكل تمايز في المستقبل يجب أن يكون نتيجة لجهدهم الشخصي لا لاعتبارات غيرها ناتجة عن انتماءات قبلية مختلفة، كالانتماء لعائلة أو قبيلة أو منطقة أو مذهب أو طبقة اجتماعية محددة. هذه الحقوق هي حقوق طبيعية، بمعنى أنها غير مكتسبة ولا تسقط في أي حال من الأحوال. القانون يحفظ المساواة بين الأفراد عن طريق حفظ حقوقهم الأساسية ومن ضمنها حق التعبير. من هنا فإن حق التعبير لا يكتسب بل هو طبيعي ومن هنا فهو ليس حكرًا على الأقوياء، أيا كانت قوتهم، ومسلوبًا عن الضعفاء. قيمة المساواة لا تعرف

فروقا بين الناس في حقوقهم الأساسية. فكرة المساواة تمنع من قمع القوي للضعيف ومنعه إياه من إبداء رأيه وإعلانه. في هذه المساحة [التي] لا يمكن اقتحامها، صحيح أن القوي سيحصل على مساحة أوسع للتعبير خصوصا في وسائل التعبير الخاصة ولكنه داخل المؤسسة الرسمية لا يفرق بينه وبين الضعيف ولهما نفس الحق والاعتبار. عربيا الضعيف يذهب مع الريح كون فكرة المساواة غائبة عن الواقع بسبب دوران الناس مع السلطة أينما دارت»، المصدر السابق.

وعندما يقول: «أخيرًا حرية التعبير هي نتيجة وثمرة للاقتناع بواقع التنوع والاختلاف بين الناس. فإذا كان الناس بالضرورة يختلفون ويتنوعون وهذا واقع يجب قبوله واحترامه فإنه من المنطقي أيضًا أن تختلف تعبيراتهم وآراؤهم ومواقفهم. وأن احترام تنوع الوجود ينسحب منه احترام تنوع الآراء والتعبيرات. هذه الأجواء ضرورية لتكون حرية التعبير أمرًا طبيعيًا ومعتادًا. أما في الأجواء التي يعتبر الاختلاف والتنوع فيها خللًا وعيبًا يجب تعديله، وأن الصحيح هو أن يكون الناس على رأي واحد، تجب محاربة من شذ عنه، فإن الحديث عن إمكانية حرية التعبير فيه نوع من الحلم والأمل البعيد. من يعترف بالتنوع والاختلاف ويعتقد أنه هو الطبيعي سيحترم حق الآخرين في التعبير حتى لو اختلف معه، حتى لو كان مضادا ومعارضا له. فهو في هذه الحالة لا يرى الأمر يخرج عن كونه طبيعيًا وإنسانيًا ومعقولًا ومقبولًا»، المصدر السابق.

وعندما يقول: «هذا صحيح، فحرية التعبير نتيجة للكثير من القيم والمبادئ والقناعات الأولى التي أنتجت وأثمرت منظومة الحريات ومنها حرية التعبير. دون تأسيس هذه القيم والمبادئ والقناعات أولا فإن المطالبة باحترام منظومة الحريات أمر فيه إغفال كبير ومفارقة واضحة للواقع. الواقع الذي دون إدراكه كما هو ومواجهته كما هو فإن محاولة إدخال مفاهيم أساسية للإنسان الحر لا يمكن أن تتكلل بالنجاح. ولكن ما هي القيم والمبادئ التي قامت عليها منظومة الحريات والتي لا يمكن تحقيق هذه



الحريات دون تأسيسها أولا؟ وصولا إلى سؤال هذا المقال: ماذا تعني حرية التعبير؟»، المصدر السابق.

فمفهوم الحرية لديه واضح، وهو أن يكون «سيد نفسه»، معتمدًا عليها في اتخاذ القرارات»، وليس على قوة خارجية من أي نوع كانت»، ويعيد ويبدي في هذا الشأن، ويزعم أن هذا هو ما يميزه «كإنسان عن بقية الكائنات في العالم»، إلى آخر كلامه، ويزعم أن حرية التعبير «تعني أن للإنسان بما هو إنسان حقًا طبيعيًا» لا يعطى من قبل أحد ولا يمكن سلبه «بأن يعبر عن آرائه وأفكاره، أن يعبر عن ذاته ويوصل ذاته للخارج»، ويزعم أن هذا الحق «يجب أن يكفله القانون وتتم حمايته من كل مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية»، ويرى أن حدود حرية التعبير فقط «ما دامت هذه الآراء والأفكار لا تحد من حرية آخرين أو تمس حقوقهم»، أما إيذاء هذه الحرية لمشاعر الآخرين، فليس ذلك مبررًا لمنع الإنسان من حرية التعبير «فمشاعر الناس لا ضابط لها ولو ترك الأمر لمشاعر الآخرين لما ظهرت أي فكرة فكل فكرة أيًا كانت سينزعج منها أفرادها»، ويرى في كلام طويل «أن الحرية هي الأصل ولا يتم الالتزام إلا في حدود الضرورة فقط»، وقد حاول أن يوازن بين الحرية والالتزام، ولكنه في النهاية لم يوضح لنا حدود الالتزام إلا بكلمات مبهمة، وذلك عندما تحدث، عن «الميول التسيبية لدى الأفراد»، وأنه «حين تخترق حريات الآخرين فإنهم بالضرورة سيخترقون حريتك»، وعندما يتحدث عن تاريخ الحرية وتطور مفهومها لدى الأمم، فهو يعترف، بأن «مفهوم الحرية مفهوم متطور باستمرار... وهو الآن قيد التطور أيضًا»، وهذا يعني أنه لا حدود لانفلات الإنسان فكرًا وسلوكًا، وهو يرى ضرورة مماشاة هذا التطور في مفهوم الحرية، وصدق رسول الله ﷺ: «حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»، وهو يرى أن مفهوم الحرية «في القرون الوسطى»، و«العصور القديمة»، هو فقط ضد السجن والعبودية، وأن «الحرية خارج هذا الفهم كانت فيما يسمى «اللا مفكر فيه»، ويرى أن هذا الفهم للحرية «يمكن

وصفه بالأولى والبدائي»، وهكذا على الإطلاق، يطلق هذا الحكم على «العصور القديمة»، و«العصور الوسطى»، ولا يستثني من ذلك أحدًا، حتى أمته التي ينتمي إليها، ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى، عندما يزعم أن «الأنظمة السابقة للتنوير الأوربي كان يغلب عليها – إذا استثنينا منها النظام المتقدم جدًا في أثينا اليونان – أنها أنظمة إما بدائية كالقبلية أو ثيوقراطية لم تكن قيمة الحرية فيها ذات حضور مؤثر أو أساسي في التفكير القانوني والسياسي والاجتماعي، الخطابات التي كانت تتبنى هذه القضية كانت مهمشة وغير ذات حضور فاعل في المحصلة النهائية»، ولا أدل على جهله، من استثنائه للنظام «المتقدم جدًا في أثينا اليونان»، فلو كان منصفًا لعرف أن الفلسفة اليونانية ومنها فلسفة أرسطو، تكرس العنصرية والطبقية والعبودية، وتجعلها ضربة لازب، فلا يحق لأحد أن يخرج عن طبقته وعبوديته، ولكن فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور، أما طعنه في كل النظم السابقة بلا استثناء، ونصه على النظام «الثيوقراطي»، فهو دليل على ما تكنه نفوسهم من نفور عن الدين وما يتعلق به، فالمقصود «بالثيوقراطي» هو النظام الديني، وما دام قد ذكره مطلقًا وبلا إيضاح، وعمم القبلية والثيوقراطية على جميع النظم السابقة بلا استثناء، فهو لاشك يضع الإسلام مع بقية النظم في فهمها القاصر لمفهوم الحرية، التي لا يستثنى منها إلا ما بعد «التنوير الأوربي»، و«نظام أثينا»، وهو يؤكد على اختلاف مفهوم الحرية لدى «التنوير الأوربي»، ويربط ذلك بأن «العقل في التنوير الأوربي ليس هو العقل الشرق أوسطي»، ألا شاهت الوجوه، فهل نتهي إلى أننا، فقط «عقول شرق أوسطية»، وربما «دين شرق أوسطي»، وحتى لا نكون في شك أو تردد في تفسير كلامه حول العقل الشرق أوسطي، والدين الشرق أوسطي، فهو يؤكد لنا أن النقلة الكبيرة في مفهوم الحرية لدى العقل الأوربي والتنوير الأوربي و«الدين الأوربي»، «انتقلت باهتمامها وتوجهها إلى الإنسان بعد أن كانت التوجهات السابقة !!!!! تجعل الإنسان في مرتبة متأخرة مناظرة باهتمامات ميتافيزيقية كانت تحتل القيمة العظمى والأساسية»، والاهتمامات «الميتافيزيقية» هي الاهتمام بما وراء المادة، أي الإيمان بالله

واليوم الآخر وبقية أمور الغيب، وهذا يظهر نظرة هؤلاء إلى دينهم وأمتهم وحضارتهم، وأنها تجعل الإنسان وحريته في مرتبة متأخرة عن الاهتمامات «الميتافيزيقية»، هذا إن اعتبرته - في رأيهم - يستحق الاهتمام، بل إن حرية الإنسان في هذه الأنظمة السابقة «لم تكن ذات حضور مؤثر أو أساسي»، ويلمح في نهاية كلامه الطويل، إلى وجود خطابات تعتني بالحرية في تلك الأنظمة «السابقة»، ولكنه يرى أنها «كانت خطابات مهمشة وغير ذات حضور فاعل في المحصلة النهائية»، ويبدو أنه يلمح إلى أفكار المعتزلة في الحرية الإنسانية «القدرية»، لأن كثيرًا منهم نص على ذلك في مقالات متعددة، وحتى يؤكد لنا قيمة حرية التعبير، فهو في إحدى مقالاته السابقة يربطها بعدة أمور لا يرى أنها متوفرة لدى العرب والمسلمين، بل هي متوفرة في الطرف «الآخر»، الذي أنتج هذه الحرية وتوابعها، ويرى أننا لا يمكن أن نعرف حرية التعبير ونؤمن بها، إلا بالإيمان بالمنطلقات التي تنطلق منها، فيرى «أن حرية التعبير ثمرة للثقافة الإنسانية أي الثقافة التي تضع الإنسان كقيمة عليا فوق كل القيم»، وتعبيره بكل القيم يدل على أنه لا يستثنى أية قيمة ولو كانت قيمة «العقيدة والدين»، وهو يتكلم عن الإنسان أي إنسان وأنه فوق كل القيم، وهذا تعبير دقيق عن «الثقافة الإنسانية» الجديدة، التي هي دين جديد يخرج الأديان كلها من اعتباره فهل هو يعتقد ذلك؟، أرجو أن لا يكون كذلك، ولكن كلامه يدل على إيمانه بهذه الديانة، وقد مر معنا وسيمر في مواضع أخرى مفهوم «الأنسنة» لدى أركون، الذي يسيرون على خطاه، وهي مطابقة لكلامه حرفيًا، وهذه الثقافة الإنسانية، هي في رأيه «ثقافة عقلانية»، ولذلك فهي «تجعل فكر الإنسان ورأيه رمزًا له ودليلًا على وجوده الحقيقي»، وحينما لا يمارس هذا الدور، و«يستطيع التعبير عن آرائه ومواقفه بحرية وجرأة وتحت كفالة القانون»، «فإنه يعتبر إنسانًا ناقص الأهلية والإنسانية والحرية ويعيش وجودًا مزيفًا»، إذًا فكل البشر، قبل «التنوير الأوربي»، و«أثينا اليونانية»، لا وجود حقيقي لهم، وهم في رأيه ناقصو الأهلية والإنسانية، ووجودهم مزيف، ومن هؤلاء الأنبياء وأنصارهم وأتباعهم، ممن لا يؤمنون بهذا الدين الجديد «الإنسانية»، ويرى

كذلك، أن حرية التعبير «ثمرة ونتيجة للثقافة الفردية، الثقافة التي تعتبر الفرد بدون أية انتماءات أخرى هو الأصل وهو الأساس الثقافة التي تجعل الفرد سابقًا للجماعة، ولا تنبغي التضحية بحريته الفردية تحت أي شعارات إلا ما تتطلبه ضرورة العيش الجماعي والانتماء لكيان مشترك»، ولا أدل على حماقته وجهله، من إيمانه بأن الفرد سابق للجماعة، وأنه يجب أن يعتبر هو الأصل وهو الأساس، وهذا ترديد للفلسفة الوجودية المغرقة في الفردية، وهي امتداد للفلسفات الغربية عمومًا، وهذا دليل على مدى الارتباط بالفكر الغربي في مدارسة المختلفة بل والمتناقضة، وسيؤكد على إيمانه بهذه الوجودية بشكل صريح في موضع آخر، ويرى كذلك أن حرية التعبير، هي «نتيجة لفكرة المساواة بين البشر، فكرة المساواة تعني أن البشر بسبب كونهم بشرًا فقط !!!! يجب أن يتمتعوا ابتداءً بنفس الحقوق والواجبات... وهذه الحقوق هي حقوق طبيعية بمعنى أنها غير مكتسبة ولا تسقط في أي حال من الأحوال...»، وهؤلاء الناس يخلطون خلطًا متعمدًا بين «المساواة» و«العدالة»، فالمساواة المطلقة مستحيلة عقلًا وشرعًا، وهذا أمر بديهي لدى كل مسلم، بل لكل عاقل، أما العدالة وإيصال الحقوق إلى أصحابها كاملة بدون تمييز ولا تفريق بين الناس، فهي مطلب شرعي واضح، يدعو إليه الإسلام ويؤكد عليه في كل مناسبة، ولكن هؤلاء يريدون المساواة المعنوية بين المسلم والكافر، بل ويريدون - كما هو واضح من كلامه عن الحقوق - حرية كل شخص أيًا كان، في التعبير عن رأيه ولو آذى مشاعر الناس، وخالف شرع الله، سواء كان كافرًا أو فاسقًا أو مبتدعًا، ويرى كذلك، أن حرية التعبير «هي نتيجة وثمرة للاقتناع بواقع التنوع والاختلاف بين الناس فإذا كان الناس بالضرورة يختلفون ويتنوعون وهذا واقع يجب قبوله واحترامه !!!! فإنه من المنطقي أن تختلف تعبيراتهم وآراؤهم ومواقفهم، وأن احترام تنوع الوجود ينسحب منه احترام تنوع الآراء والتعبيرات»، وقد سبق الكلام عن الاختلاف وطبيعته وحقيقته، أثناء مناقشة أفكار يوسف أبا الخيل ولا داعي للإعادة، ولكن من العجب العجاب، تأكيده على وجوب «احترام» الاختلاف، وقد كرر كلمة الاحترام ثلاث مرات في

سطرين، فهل يريد منا أن نحترم عبادة الحجر والبقر والبشر والنمل والقرود والفروج، وكل اختلاف بشري على امتداد تاريخ البشرية وأمكنتها وأمزجتها، وتلاعب الشيطان بها؟، إن كان يقصد ذلك فيا حسرتا ليس على العقيدة فقط، بل على العقول التي تصل إلى هذا المستوى، وهو يؤكد على أنه بدون القناعة بالمفاهيم السابقة «الإنسانية والفردية - المساواة - الاختلاف»، حسب فهمه هو، فإنه لا مكان لحرية التعبير، التي هي «نتيجة للكثير من القيم والمبادئ والقناعات الأولى التي أنتجت وأثمرت منظومة الحريات ومنها حرية التعبير»، ونقول له إن دين الإسلام وقيمه ومبادئه، هي الأعلى والأحق والأولى والأصح، بل هي الصحيحة فقط وغيرها باطل قطعًا، وإذا كان لا مجال لحرية التعبير إلا بالتخلي عن مبادئنا وقيمنا وديننا، فلسنا بحاجة إليها جملة وتفصيلًا، ولكن حرية التعبير في الإسلام مكفولة، بشرط أن لا تعارض حكمًا شرعيًا صريحًا، وأن لا تؤدي إلى فتنة بين المسلمين، فليس كل ما يعلم يقال، وهو في كل المبادئ والقيم التي أشار إليها، والتي جعلها منطلقًا لحرية التعبير، لا ينسى أن يخص قومه وأمته بأسوأ الأحكام والألفاظ، التي تدل على شعوبية مقيتة، وكره لأمة العرب والإسلام، وهذه الشعوبية موجودة لدى أكثرهم إن لم يكن كلهم، وللحديث حول هذا الأمر مجال آخر.

ولعله في قراءته الإسقاطية القادمة يؤكد هدفه من حديثه عن الحرية، لاسيما مقارنته لصراع الكنيسة مع التنوير الأوربي حول الحرية، بواقع الحرية لدى أمته وثقافتها، وذلك عندما يقول: «كان صراع التنوير والإصلاح مع الكنيسة صراعًا من أجل الحرية في كافة مستوياتها. لقد تنبهت نخبة من الفلاسفة والعلماء والمفكرين والسياسيين والاقتصاديين إلى أن التخلف الضارب بأطنابه في كافة مناحي الحياة كان بسبب الأغلال المقيدة للإنسان والتي قامت على فكرة أن هناك فئة من الناس تمتلك الشرعية في التفكير والتخطيط واتخاذ القرارات وعلى البقية من الناس السير خلفهم وتمجيدهم وعدم الاعتراض. والويل كل الويل لمن سولت له نفسه مجادلتهم فما بالك بالاعتراض عليهم؟. كان الوعي بهذه

القضية في عصر الإصلاح والتنوير الأوروبي شديدًا وفعالًا ولكن أصحاب السلطة لم يتنازلوا عن امتيازاتهم بسهولة ولذا انتفضت الكنيسة في محاولة لرد الناس إلى الحق بعد أن أضلّهم الفلاسفة، الكل يتذكر محاكم التفتيش، ولكن روح الحرية كانت قد تغلغلت في الشعوب الأوروبية ولم يعد من الممكن التنازل عنها. في هذه اللحظة فهمت جيدًا سبب ذلك الخوف الذي تثيره كلمة الحرية لدينا، لأنها ستطلق ذلك المارد في داخل كل منّا. ستطلق الإنسان الحر...، الحرية مفردة غريبة عنا؛ فليس لها أقارب ولا جذور. من يستطيع أن يجد أبًا أو أمًا لهذه الكلمة اليتيمة في كتب تراثنا العربي والإسلامي «المجيد»؟، لم أستطع العثور على عنوان يحمل هذه المفردة. أما في مؤلفاتنا الحديثة «المجيدة أيضًا» فإن هذه الكلمة تبدو من سلالة وضيعة وتنتمي لعائلة سيئة السمعة. فهي لا ترد في الأماكن ذات الشرف والعزة والمكانة كخطب القادة أو أصحاب المنابر من مفتين ووعاظ، كما أنها لا يمكن أن توجد في مناهج الدراسة ولا على لسان الأب والأم ولا أحد يذكرها بالسوء. فقط المشبوهون من علمانيين وليبراليين هم من يتحدث عنها وبصوت غير مسموع في الغالب. كل هذا يؤكد سوء سمعة هذه الكلمة...، كانت الأسئلة تتالى بشكل شديد وعنيف، فقد كان هناك نور خافت يقترب شيئًا فشيئًا لم أعد قادرًا على الإشاحة عنه ولا تجنبه. كان السؤال التالي هو: هل كان تاريخ الحرية في الغرب سلسلة من الاحترام ومن التقدير بهذا الشكل؟، سألت التاريخ وأجاب. كان الجواب مفاجئًا لأن تاريخًا من الصراع طويلًا قد سبق هذا الوضع. كان هذا الصراع باسم الحرية ومن أجلها. كان الوضع في القرون الوسطى في أوروبا هو ذات الوضع عندنا الآن. فقد كانت الحرية سيئة السمعة ومخيفة وكانت غريبة وغير واردة على الألسن وكان يتم التحذير منها والمحذرون هم أنفسهم الذين يحذرون منها عندنا الآن. أصحاب السلطات غير الشرعية من حكام غير شرعيين ومن رجال دين»، الوطن ٢٤ / ٨ / ٢٠٠٥م.

ويقول: «أسرع اختبار يمكن أن يسقط فيه الفرد العربي سواء كان (مسئولًا، مثقفًا) أو فردا عاديا هو اختبار حرية التعبير. حيث تضيق النفوس بسرعة من الآراء المخالفة وتتجهم الوجوه وتأتي قرارات المنع وربما تلحقها المساءلات والاعتقالات وربما وصلت الحال، وهذا ما حدث فعلًا، إلى حد القتل والتصفيات الجسدية. ما الذي يجعل الإنسان العربي سواء كان أبا في منزله أو معلما في فصله أو مديرا في مؤسسته وصولا إلى رئيسًا [هكذا] في دولته يضيق بحرية التعبير ويسعى إلى منعها ما استطاع؟، يمكن أن نقلب السؤال ونقول ما الذي لا يجعله يفعل ذلك؟، استنادا على أن حرية التعبير مفهوم غريب بل ومناقض لكل ما تربى عليه الإنسان العربي. فهو قد تربى على السمع والطاعة والوقوف في صف الجماعة دائما. تربى على أنه كلما مشى مع السائد أصبح عضوًا صالحًا وناجحًا في المجتمع. تربى على ألا يشذ عن الجماعة وألا يخرق الصف برأيه الذي لا يعتبر مهما، خصوصًا وأن الأمور قد حلت قبله ولم يترك الأولون للآخرين شيئًا. على كل هذا تربى الإنسان العربي وتعرف على نماذج تاريخه، فكيف يطالب اليوم باحترام حرية التعبير؟!»، الوطن ٢٢/ ٨/ ٢٠٠٧م.

ونحن لا نجادل في صراع التنوير في أوربا مع الكنيسة، لأنه حقيقة واقعة، مبرراته لديهم واضحة لكل ذي عينين، ولكن الاعتراض هو على هذه القراءة الإسقاطية الواضحة، حول «رد الناس إلى الحق بعد أن أضلتهم الفلاسفة»، وفهمه لسبب خوفنا من الحرية، «ذلك الخوف الذي تثيره كلمة الحرية لدينا لأنها ستطلق ذلك المارد في داخل كل منا، ستطلق الإنسان الحر»، وزعمه، بأن الحرية «مفردة غريبة عنا فليس لها أقارب أو جذور»، وسخريته الواضحة، حول «من يستطيع أن يجد أبًا أو أمًا لهذه الكلمة اليتيمة؟»، وزعمه، أنه بحث «في كتب تراثنا العربي الإسلامي «المجيد» فلم يستطع «العثور على عنوان يحمل هذه المفردة»، فما ذنبنا وذنب أمتنا، إن كان أعمى البصيرة قد سرقت بصيرته وأخذ عقله بعيدًا، فتعامى عن الحقائق الساطعة تبعًا لهواه، وهو يزعم

ساخرًا، أنه بحث «في مؤلفاتنا الحديثة»، «المجيدة» أيضًا، «عن الحرية فوجد أن هذه الكلمة» تبدو من سلالة وضيعة!!!! وتنتمي لعائلة سيئة السمعة»، فهي لا ترد في رأيه «في الأماكن ذات العزة والشرف والمكانة كخطب القادة أو أصحاب المنابر من مفتين ووعاظ كما أنها لا يمكن أن توجد في مناهج الدراسة ولا على لسان الأب والأم ولا أحد يذكرها إلا بالسوء»، هكذا وبكل صفاقة وقلة حياء وخيانة للأمانة، يضع الجميع في سلة واحدة، في كرههم لحبيبته «الحرية»، التي لا يذكرها ولا يتحدث عنها - في رأيه أيضًا - أحد، «فقط المشبوهون من علمانيين وليبراليين هم من يتحدث عنها وبصوت غير مسموع في الغالب»، وهكذا وبكلمات مجنحة هائمة، يخوّن الأمين ويؤتمن الخائن، ويثني على «العلمانيين والليبراليين»، مع الزعم بأنهم «مضطهدون»، يتكلمون عن الحرية «بصوت غير مسموع»، وهكذا تقلب الحقائق، وتسود الصفحات بالباطل، ثم نصل معه إلى القراءة الإسقاطية الصريحة «فكان هذا الصراع باسم الحرية ومن أجلها، وكان الوضع في القرون الوسطى في أوربا هو ذات الوضع عندنا الآن فقد كانت الحرية سيئة السمعة ومخيفة وغير واردة على الألسن وكان يتم التحذير منها والمخدرون هم الذين يحذرون منها عندنا الآن، أصحاب السلطات غير الشرعية؟ من حكام غير شرعيين؟ ومن رجال دين !!!!!»، ويأبى الله إلا أن يسقط في زلة فرويدية مرة أخرى، ويتحدث بصراحة عن السلطات غير الشرعية، والحكام غير الشرعيين، ورجال الدين، ثم يعيب علينا وعلى ثقافتنا، التي تربى عليها الإنسان العربي «فهو قد تربى على السمع والطاعة والوقوف في صف الجماعة دائمًا... تربى على ألا يشذ عن الجماعة وألا يخرق الصف برأيه الذي لا يعتبر مهمًا...»، فماذا يريد هؤلاء؟، لعل الأمور من خلال القراءة السابقة لأفكاره حول الحرية تدل «كنموذج»، على ما يريدون من هذه الأمة ولهذه الأمة، فهل تصحو الأمة وتنتبه لهؤلاء، وتحذرهم وتحذر منهم؟.

ويؤكد معنى الحرية والفردية، واستقلال الذات عن كل وصاية، حينما يقول: «كان هذا شعار التنوير الذي أنتج الحضارة المعاصرة. وهو برأيي شعار كل تنوير يهدف إلى تحرير الإنسان واكتشاف ذاته وإطلاق طاقاته وإبداعاته. الشعار الذي يعيد الإنسان ليقف أمام مسئوليته الأساسية، مسئولية تفكيره، عن طريق عقله الذي هو امتيازه وسر تفرّده عن بقية الكائنات الحية. كينونة الإنسان الحقيقية تكمن في أن يكون ذاته. ولا يكون الإنسان ذاته إلا حين يستقل بتفكيره، ويعتمد على نفسه في اتخاذ قراراته. لا يكون الإنسان ذاته حتى يكون حرًّا. إن لم يكن ذلك فسيبقى لا يمكن تعريفه ولا التعرّف عليه إلا من خلال الآخرين. وهو حينئذ غير موجود حقيقة بل زيفًا وصورة بلا مضمون...»... ولكن، ماذا يعني استخدام العقل؟، إن كان الشعار أعلاه «كن شجاعًا واستخدم عقلك». استخدام العقل يعني التفكير العقلاني وهو يتأسس على عدد من القضايا الأولية والأساسية. أولها الوعي باستقلال الفرد. أي أن يعي الفرد أنه كائن مستقل بذاته. كائن فرد لديه تجربة حياة يعيشها وهو المسئول عنها ويجب أن يكون هو صاحب القرار الحاسم فيها. وهذا الوعي يترتب عليه الوعي بالمسافات التي يجب أن تفصل الفرد عن الآخرين مهما كانوا مقربين منه أو يحظون بثقته. حول كل فرد خطوط حمراء تحده وتفصله عن الآخرين. وكما أن هذه الخطوط تحد كيانه المادي فإنها يجب أن تحد كيانه الفكري. بمعنى أن هناك قضايا في فكر الإنسان يجب أن يقررها هو ويفكر فيها هو وليس من حق أحد أيا كان اقتحامها عليه والتحكم فيها. لدينا الفرد تصل به الحال إلى أنه لا يستطيع أن يختار ما يلبس أو يأكل أو يشرب. فالتدخّلات تأتي من كل الجهات وتقتحم كل المناطق الخاصة بدون أي إحساس بالتدخل. إن منطقة الحرية الشخصية مستباحة بشكل كبير وليست محددة المعالم كما في ثقافات أخرى تعتبر أن التدخل في الحرية الشخصية للفرد من المحرمات الكبرى»، الوطن ٣٠/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويعيد بحث قضية الحرية، في الرياض ٢١/ ٢/ ٢٠٠٨، معلقًا على كتاب «جون ستيوارت مل»، فيلسوف «النفعية»، كما قال هو عن الحرية، فيكرر ما سبق أن قاله، ولكنه يعلق على كلام «مل»، بقوله: «عند هذا الحد تقف خدود سلطة المجتمع ليتمتع الفردَ بحياته الخاصة التي يصممها حسب النمط الذي يحبه مهما بدا غريبًا أو شاذًا عن العرف الاجتماعي»، و«أن الفرد ليس مسئولًا أمام المجتمع عن أفعاله مادام أنها لا تخص أي شخص سواه».

ويعيد الحديث عن الحرية مرة أخرى، في مقالين متتاليين في الوطن/ ١٢/ ٣/ ٢٠٠٨، ١٩/ ٣/ ٢٠٠٨، رابطًا في المقال الأول بين الحرية والإصلاح، داعيًا إلى الاقتداء بالغرب في القضاء على الاستبداد الديني والسياسي، معيدًا في المقال الثاني القيد الوحيد للحرية في رأيه، وهو «أن للإنسان حق ممارسة التفكير والحياة دون قيود إلا ما يضر بالآخرين ضررًا مباشرًا»، داعيًا إلى حرية التفكير والتعبير والإعلام، ومراجعة جميع القوانين والتشريعات التي تحول دون ذلك، مع ضرورة تأسيس وتعميق مفهوم الحرية وممارستها فعلًا.

ويعالج قضية الحريات وحقوق الإنسان في الثقافة العربية، في الوطن ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٨، ويبدأ التدليس في التسمية، عندما يسميها بالعربية وهو يقصد الإسلام، ويطيل الكلام المكرر، ويزعم أن مجرد إنشاء مؤسسات حقوق الإنسان لا يفيد، ما لم نجب على السؤال المهم: ما هو الإنسان؟، ويرى أن إجابة الثقافة العربية !!!! على هذا السؤال وغيره من الأسئلة، تقف «ضد مفهوم حقوق الإنسان والحريات التي نطالب بها»، لأن هناك في زعمه «تعارض جذري بين الطرحين. وبالتالي فإن المواجهة لا بد أن تكون جذرية بنفس المستوى»، ويرى، أن «ما نحن بحاجته هو عمل فكري جذري ينجز تغييرًا هائلًا في نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الآخرين»، وعندما يتكلم عن حقوق الإنسان في الثقافة العربية!!!! «السائدة»، يتضح لنا أكثر ماذا يريد بهذه الحقوق وهذه الحرية، فيرى، أن «لدينا في البلدان العربية إنسان في الثقافة السائدة تأتي حريته في المستويات المتأخرة

مقارنة بانتمائه للجماعة والتزامه بالنسق السائد. إنسان يجب أن يخضع لعدد من السلطات التي تحدد له قيمته ومعنى حياته وبالتالي فهو يكتسب قيمته من التزامه بتوجيهات هذه السلطات. إنسان له الحق في التفكير والتعبير بحدود لا يجوز له تجاوزها. لدينا امرأة ما زلنا نفتخر بأننا ما زلنا نبقيها حية تأكل وتشرب ولا تبارح بيتها، ليس لها حق الرأي ولا المشاركة، كائن خلق للبيت لا أكثر. لدينا إنسان مطلوب منه الرضا بالواقع والحمد والشكر، إنسان لا يتغير الواقع من حوله نتيجة لفعله ومبادرته بل نتيجة لتدبير لا علاقة له به. إنسان يخشى من التفكير ويهرب منه، إنسان انتقل مستقبله إلى ماضيه وأصبح يعيش ليعود إليه»، ولا تعليق على هذا الكلام، فهو معبر بنفسه عن نفسه.

وفي الوطن ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٨، دعا إلى الحرية الفردية بكامل أبعادها، وجعلها العامل الأساسي في التقدم والإبداع، وقارن بين نمطين من الحياة: الفردية والجماعية، «أحدهما ناجح والآخر فاشل»، وزعم أن «هذا التقييم يثبته الواقع الذي نعيشه اليوم»، وادعى أن «العلاقة بين الفردية والإبداع علاقة جوهرية»، ثم سود الصفحات في حق الفرد في حريته المطلقة، وزعم، أنه «حتى تحقيق هذا الأمر يبقى الفرد العربي مساحة بلا حدود وبالتالي بلا شكل ولا هوية».

ويتباكى في الوطن ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٨، على العاملين للحريات وحقوق الإنسان في العالم العربي، وأنهم متهمون «بوصفهم عملاء لأمريكا والغرب وأنهم جزء لا يتجزأ من المشروع الغربي والصهيوني على المنطقة»، وأن التيارات الدينية تتهمهم إضافة إلى التهمة السابقة «بتهمة العداء للإسلام والعمل من أجل تحويل المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات غربية وفصل الناس عن دينهم وعقائدهم. وبالتالي فهم يتهمون هذه الحركات بالكفر والزندقة ويحذرون منها باستمرار ويقفون ضد أفكارها في كل الأحوال».

أما سعود السرحان، معيد قسم العقيدة، فيبدأ بحثنا على التسامح والحوار والمحبة والتعايش، بدلًا من الكراهية والعداء والنفي المتبادل بين الطوائف والأجناس والعرقيات

والأديان، ويتهم الإسلاميين بأن دعوتهم لحفظ الحقوق والحوار وإعطاء الحريات إلى آخره، هي فقط لهم أنفسهم، وأنها لا تشمل الجميع: أصحاب الغلو وأصحاب التسامح والليبراليين والمتهمين بالعلمانية والشيعة والصوفية، فيقول: «حظي عصرنا هذا بأكبر نصيب من المؤلفات والكتابات والمؤتمرات والدعوات إلى بث روح «التسامح» و«المحبة» و«التعايش» بدلًا من «الكراهية» و«العداء» و«النفي المتبادل» بين الطوائف والأجناس والعرقيات والأديان، إلا أن الذي حصل هو انتشار «الكراهية» وأعمال العنف الطائفية بصورة متزايدة؛ مما يهدد استقرار الدول بل والعالم بأسره. وبغض النظر عن دوافع انتشار أعمال العنف والكراهية، وهي أسباب كثيرة، إلا أن هذا يجب أن لا يثني جهود المصلحين من دعاة «السلم» و«التسامح»، بل يدعوهم إلى مضاعفة جهودهم لتكون ثقافة «التسامح» و«الحوار» هي الثقافة الأم لعالم جديد. وهذه الثقافة لها جذور قوية في عمق الشريعة الإسلامية، وفي تصرفات رسولنا الكريم ﷺ، وأصحابه البررة رضي الله عنهم»، الشرق ٣٠/ ٧/ ٢٠٠٣م، وعندما يقول: «فالحل عندهم هو حفظ الحقوق، وإعطاء الحريات، وفتح باب الحوار، وعدم اللجوء إلى العنف. أخشى ما أخشاه أن تكون المطالبة بالحريات، والحوار، وغير ذلك إنما هو للصحويين فقط، أي أن تكون الحريات مكفولة لهم فقط، والحوار معهم فقط، وعدم الإساءة لشخوصهم.. أما غيرهم من شرائح المجتمع الأخرى فليس لهم هذه الحقوق ولا الحريات. ولذا فيجب على أصحاب الموقع توضيح موقفهم بصورة لا تحتمل اللبس، هل المطالبة بهذه الطلبات الحضارية، تكون خاصة بهم؟، أم أنها تشمل جميع الاتجاهات الفكرية؟، من أصحاب الغلو وأصحاب التسامح والليبراليين والمتهمين بالعلمانية والشيعة والصوفية.. وهل سنرى لهم موقفًا جديدًا ضد ما يمارسه أتباعهم، وكثير من رموزهم، من شتم لمخالفيهم، وتكفير لهم، وتبديع؟، أم سيستمرون على منهجهم في مجاملة أتباعهم حتى «تتطور الأمور بشكل لا يمكن التحكم فيه»، منتدى محاور ١٥/ ٥/ ٢٠٠٣.

ويقدم دوافعه لدراسة حد الردة في الفكر الإسلامي التحديثي !!! المعاصر، ويا لها من دوافع، فيقول: «وفي سبيل دراسة الآفاق التي وصل إليها الفكر الإسلامي المعاصر اخترت دراسة المواقف التحديثية لبعض الفقهاء والمفكرين المعاصرين من مسألة (حد الردة)، وذلك لأسباب منها:

١- اعتراف المفكرين الإسلاميين بأن هذه المسألة تعتبر «إشكالية» في الفكر الديني.

٢- علاقتها الوثيقة بقضية «حرية الاعتقاد»، وهي إحدى القيم المهمة في العصر الحديث.

٣- أن هذا الحد لم يرد إلا في السنة النبوية، ولم يرد في القرآن الكريم؛ فما مدى التجديد الذي وصل إليه المفكرون في قضية السنة النبوية رواية ودراية؟. وفي هذا البحث قسمتُ الفقهاء الذين حاولوا تقديم رؤية تجديدية في هذه المسألة إلى ثلاثة تيارات حسب ما توصلوا إليه من نتائج»، دار الندوة ٦/ ٣/ ٢٠٠٥م.

ويصل إلى اتهام التيارات الحديثة بالاضطراب والتناقض في مسألة الردة، وهو في الحقيقة يتهم القرآن نفسه بالتناقض، عندما يورد النصوص المتعارضة في زعمه، ويتهم هذه التيارات التحديثية !!!! بالانتقائية في اختيار النصوص القرآنية وإهمال النصوص التي تعارض رأيهم، وأنهم يزعمون احترام النصوص النبوية الواردة في قتل المرتد، ولكنهم يتأولونها، وهذا في رأيه «يعكس المأزق!!! الذي يمر به الفكر الإسلامي الحديث في تعامله مع السنة النبوية»، فيقول: «ومن أمثلة هذا الاضطراب في مسألة الردة:

١- الانتقاء في التعامل مع نصوص القرآن الكريم، فعند تأصيلهم لقضية «حرية الاعتقاد» من القرآن الكريم؛ قاموا بعملية انتقائية حيث استدلوا بقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، وقوله: ﴿ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ﴾ ، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ

﴿حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾. وتجاهلوا آيات تدل ظواهرها على خلاف هذه الآيات، كقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾، وقوله: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾، وقوله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾.

٢- الاضطراب في التعامل مع السنة النبوية، فمع أن النتيجة العملية لما سبق عرضه من أقوال في قضية الردة هو عدم الأخذ بالأحاديث الواردة في قتل المرتد (التياران الثاني والثالث)، إلا أن المنتمين إلى هذه التيارين يصرحون باحترام الأحاديث النبوية وأنهم يأخذون بها، لذا فقد قاموا بـ «تأويل» لهذه الأحاديث وأنزلوها على أمر آخر غير «الردة» وهو «المحاربة». وهذا يعكس المأزق الذي يمر به الفكر الإسلامي الحديث في تعامله مع السنة النبوية»، دار الندوة ٦/ ٣/ ٢٠٠٥م.

ثم يبدأ بعرض المواقف التحديثية الثلاث من مسألة الردة، والغريب أنه ينتقدها جميعًا مع تساهلها في مسألة الردة، ومخالفتها لإجماع الأمة، وهذا يدل على طبيعة موقفه من حد الردة، وأنه يميل إلى رد جميع النصوص القرآنية والنبوية، وليس تأويلها كما فعلوا، وأن هذا هو الحل الذي يراه «لمأزق الفكر الإسلامي التحديثي»، وبالطبع فإذا كان الفكر التحديثي في أزمة خانقة حول قضية الردة في رأيه، فإن الفكر التقليدي السلفيّ !!! أكثر تأزمًا وأكثر اختناقًا كما يرددون دائمًا، فيبدأ أولًا بعرض آراء الاتجاه الأول، وهو في رأيه تيار «وسطي»!!!، يمثله القرضاوي و محمد سعيد رمضان البوطي، فيقول: «يذهب هذا التيار إلى أن حد الردة حد شرعي ثابت بالسنة النبوية، حيث وردت أحاديث صحيحة من عددٍ من الصحابة منهم: ابن عباس وأبو موسى ومعاذ وعلى وعثمان وابن مسعود وأنس وأبو هريرة ومعاوية بن حيدة. وهو قول جمهور العلماء.



إلا أن هؤلاء جمعوا بين هذا الحكم الشرعي وبين حرية الاعتقاد التي يرونها أصلًا من أصول الإسلام بالتفريق بين نوعين من الردة، وهما:

النوع الأول: الردة المغلظة، أو الردة المعلنة، وهي أن يعلن الإنسان عن ردته وكفره، ويصرح بها في أقواله أو كتاباتـه، ويدعو إليها، فهذا مرتد يجب على ولي الأمر استتابته ثم قتله.

والنوع الثاني: الردة المخففة، أو الردة السرية، وهي أن لا يعلن الإنسان عن ردته وكفره، بل يسرهما في نفسه، ويمارس ردته في الخفاء، فهذا يبقى في حرز ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾.

ويستدلون على تفريقهم هذا بدليلين، من الأثر ومن النظر:

الدليل الأول: ما رواه عبد الرزاق والبيهقي من أن أنسًا عاد من (تستر) فقدم على عمر فسأله: ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين؟، قال: يا أمير المؤمنين، قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين، قتلوا في المعركة. فاسترجع عمر. قال أنس: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنتُ أعرضُ عليهم الإسلام، فإن أبو أودعتهم السجن. وهو قول النخعي والثوري.

الدليل الثاني: ما ذهب إليه الجمهور من أن علة القتال في الجهاد هي الحرابة، فتكون علة قتل المرتد هي الحرابة، وهذا لا يكون في المرتد الذي يُسر ردته، لكنه يصح في المرتد الذي يجهر بردته ويدعو إليها.. ووجه اعتبار إعلانه بردته ودعوته إليها محاربة للإسلام، لأنه يحارب الإسلام بلسانه وبقلمه وهي محاربة أنكى من الحرب باليد، فالمستعلن بردته عن الإسلام، داخل المجتمع الإسلامي، خارج على جماعة المسلمين بكل مقوماتها الدينية والوطنية والسياسية، صرح بذلك أو لم يصرح، لذا فقد صار عميلًا للقوى الاستعمارية التي تتربص بالمسلمين وبلادهم الشر. هذا التيار يمثله مجموعة من

الفقهاء الذي يصنفون ضمن تيار الوسطية، من أمثال الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي»، دار الندوة ٦/ ٣/ ٢٠٠٥م.

وبعد أن يعرض أدلتهم ورأيهم في حد الردة، ينتقدهم بحدة، جاعلًا المقياس في نقدهم، هي «مقولات التنوير»!!!، ومدى قربهم منها أو بعدهم عنها، فيقول: «ولو أردنا تفحص مقولات هذا التيار، ومدى انطباقها على مقولات التنوير؛ فسيمكن ملاحظة الآتي:

١- التسليم بحجية السنة النبوية وفهم أحكامها على أنها أحكام مطلقة قطعية الدلالة.

٢- حرص أتباع هذا التيار على عدم الخروج عن أقوال الفقهاء واكتفوا بانتقاء الأقوال الأكثر تسامحًا داخل المنظومة الفقهية التقليدية، أي قاموا بعملية انتقاء واختيار من داخل المدارس الفقهية وأقوال السلف.

٣- لو نظرنا بجدية إلى أقوال هذا التيار نجد أنه لا فائدة عملية منها، فهم يرون قتل المرتد المعلن بردته الداعي إليها، وعدم قتل المسر بردته، وهذا أمر لا معنى له، فالمسر بردته لا يمكن معرفته، مما يعني عدم إمكانية تطبيق الحكم عليه أصلًا.

٤- لم يقدم المنتمون إلى هذا التيار أي تجديد أو إعادة قراءة لمفهوم الردة، فالردة عندهم ليست مقصورة على من ينتقل عن الإسلام إلى دين آخر كاليهودية أو المسيحية، بل هي تشمل عندهم من ارتكب ناقضًا من نواقض الإسلام أو أنكر شيئًا من المعلوم من الدين بالضرورة، وبالتالي فهم يعدون العلمانيين والشيوعيين من المرتدين.

٥- إشكالية هذا التيار الكبيرة تكمن في الحكم بردة بعض المثقفين والكتاب والمفكرين، فعندما يتهم أحد الكتاب وبالمفكرين بالردة بسبب قصيدة كتبها أو راوية أو

كتاب ألفه، فإنه وفق تأصيل أتباع هذا التيار لا يدخل في حرز ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، بل هو مرتد داعية إلى ردته خارج عن جماعة المسلمين، صرح بذلك أم لم يصرح !.

٦- يغفل أتباع هذا التيار أنهم بطريقتهم هذه يشجعون، من حيث لا يشعرون، انتشار النفاق بين الناس، ويحاربون الشجاعة في طرح الأفكار والاجتهادات ومناقشتها التي تؤدي إلى نفخ روح التجدد في الفكر الديني وإعطائه الصلابة والقوة»، دار الندوة ٦/ ٣/ ٢٠٠٥.

وعند قراءة كلامه وملاحظاته حول هذا التيار فستجد العجب، واقرأ الفقرة ١، ٢، ٤، ٥، ٦: من النقل السابق، فسترى انقلاب المفاهيم، وتخطئة المصيب وتصويب المخطئ، فمن أخطاء هذا التيار التحديثي !!!، في رأيه ـ أنه يرى حجية السنة النبوية، ويفهم أحكامها بأنها قطعية الدلالة، ومن أخطائهم حرصهم على عدم الخروج عن أقوال الفقهاء، «وأنهم اكتفوا بانتقاء» الأقوال الأكثر تسامحًا»، في مفهوم الردة وحدها من داخل «المنظومة الفقهية التقليدية»، و النتيجة العملية لآراء هذا التيار في نظره «لا فائدة عملية منها»، لماذا؟، لأنهم يرون «قتل المرتد المعلن بردته الداعي إليها وعدم قتل المسر بردته، والمسر بردته لا يمكن تطبيق الحكم عليه لأنه لم يعلنها»، وكلامه صحيح، فلا يمكن تطبيق حد الردة عليه، ولكن ماذا يريد هو؟، ومن أخطائهم برأيه: أنهم لم يقدموا «أي تجديد أو إعادة قراءة مفهوم الردة»، وهذا هو المطلوب في رأيه، ويعيبهم بأن الردة لديهم «ليست مقصورة على من ينتقل عن الإسلام إلى دين آخر...، بل هي تشمل عندهم من ارتكب ناقضًا من نواقض الإسلام أو أنكر شيئًا من المعلوم من الدين بالضرورة وبالتالي فهم يعدون العلمانيين والشيوعيين من المرتدين»، أما هو فلا يرى أن العلماني والشيوعي، ومن أنكر معلومًا من الدين بالضرورة من المرتدين، وهي زلة خطيرة لو تأملها وانتبه إليها، وهذا يدل على مدى سعة المفهوم الذي يراه، في قضايا الحق والباطل والإسلام والكفر، ولا غرابة في ذلك إذا كان ينتقد هؤلاء، بل ومن هو أشد منهم انحرافًا ويتهمهم

بالتشدد، فهو يرى أن «إشكالية هذا التيار كبيرة»، عندما يرون «الحكم بردة بعض المثقفين والكتاب والمفكرين»، بسبب قصيدة كتبها أو رواية أو كتاب ألفه»، والطيور على أشكالها تقع، وتأمل ملاحظته الأخيرة حول هذا التيار، وأنهم «يشجعون من حيث لا يشعرون انتشار النفاق بين الناس ويحاربون الشجاعة في طرح الأفكار والاجتهادات ومناقشتها التي تؤدي إلى نفخ روح التجدد في الفكر الديني وإعطائه الصلابة والقوة»، ولا حق له بعد أن صرح بهذه الأفكار بالحديث عن «النفاق»، فالبديل عما يسميه «النفاق» بسبب كبت الأفكار، هو التمرد وإعلان الكفر وطعن الإسلام في أخص خصائصه: التوحيد ومفارقة الكافر قولًا وعملًا واعتقادًا، ونقول له: دع الضال المنحرف يكتم ضلاله وانحرافه في صدره، وسمه ما شئت، ولسنا مسئولين عن التفتيش عما في قلوب الناس، أما إذا أبدوا كفرهم وأظهروه فالحكم واضح، وهل من أجل أن «لا ينافق الناس» كما يزعم، نترك لكل دعي منحرف حريته في إعلان كفره والدعوة إليه؟، أما حكاية «نفخ روح التجدد في الفكر الديني وإعطائه الصلابة والقوة»، فهي شنشنة نعرفها من أخزم، فالفكر الديني قوي بحججه، ولا يضره من خالفه إلى يوم الدين، وقوته تكمن في الرجوع إلى الأصول الصافية من الكتاب والسنة، وآراء علماء الإسلام الثقات على مر التاريخ، ولم نر في تاريخ الإسلام الفكري بطوله وامتداده، أن المنحرفين أعطوه قوة وحجة، بل أثاروا البلبلة في صفوف الناس ومزقوا الإسلام، وفرقوا أهله، إلى «**ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة**»، كما أخبرنا الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى، ولكنه لا يرى مشكلة أصلًا في هذا التفرق والانحراف، لا هو ولا إخوانه من هذه الفئة كما مر معنا، بل هم يرون هذا دليل الحيوية والتنوع والقوة، بل يرون أن هذا قدر إلهي لا مفر منه متجاهلين الفرق بين القدر الكوني والقدر الشرعي.

أما التيار الثاني من الفكر الإسلامي التحديثي !!! حول حد الردة، فهم تيار محمد عبده ورشيد رضا في زعمه ومحمود شلتوت، فهم في رأيه «أكثر تحررًا من التيار الأول»،

ومظهر تحررهم في رأيه، أنهم لا يرون أن الحدود تثبت بحديث الآحاد، ولا أن السنة تنسخ القرآن الكريم، وأنهم متأثرون «بقيم الحداثة الأوربية»، فهم يرون «أنه ليس في القرآن دليل على قتل المرتد بل إن فيه دليلًا على عدم قتل المرتد، وما ورد من الأحاديث في قتل المرتد فيجيبون عنها بأنها تندرج تحت مسألة أصولية وهي: «نسخ القرآن بالسنة»، وهي مسألة فيها خلاف والتحقيق!!! أن القرآن لا ينسخ بالسنة كما قال الشافعي ومن تبعه، ويستدل بعضهم بأن قتل المرتد حد من الحدود الشرعية والحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد، إلا أن هؤلاء يرون قتل المرتد، إذا كان يقاتل المسلمين، أو خارجًا عن طاعة الحكومة»، ومع كل هذا الانحراف ومخالفة الدين من هؤلاء، فهل رضي عنهم وعن آرائهم في الردة؟، لا، لم يرض عن مسلكهم، بل انتقدهم، بأنهم «يركزون على النتيجة ولا يهتمون بالتأصيل العلمي»، ويتهمهم بالتناقض في قبولهم مرسل مجاهد، في سبب نزول آية ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ ...﴾ الآية. وهو يندرج في قسم الضعيف، مع ردهم لمجموعة من الأحاديث في قتل المرتد وبعضها في الصحيحين»، وهذا يدل في رأيه «على أن تعاملهم مع السنة كان تعاملًا نفعيًا لا يخضع لمقياس علمي دقيق»، وهو لم يعجبه هذا التناقض وهو كذلك -، ليس للرجوع للحق والتحقيق العلمي والتأصيل العلمي!!!، بل لتجاوز هذه النصوص والآراء وغيرها، إلى آراء أكثر ضلالًا وانحرافًا فيا عجبًا!!!!، ويدل على ذلك إعجابه برأيهم وقولهم «بأن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد»، ولكنه قول في رأيه «قد يكون تجديدًا في تطبيق الحدود إلا أنه تجديد كمي وليس نوعيًا بمعنى أنه يخفف حدة الإشكالية لكنه لا يقدم حلًا نهائيًا لا سيما إذا عرفنا أن بعض الفقهاء ادعوا التواتر المعنوي في أحاديث المرتد»، وهذا يدل على هدفه النهائي حول إلغاء حد الردة، ورد جميع النصوص المتعلقة به، بسواءً كانت قرآنًا أو سنة صحيحة باعترافه، وينتقد شلتوت خاصة، بأنه وإن طرح نظرية «عدم ثبوت حد الردة بأحاديث الآحاد»، فإنه «قدمها دون أن يسعى لإثباتها وتقديم الأدلة عن صحتها حتى يتسنى للباحثين قبولها»، ولا شك أن «شلتوت»، لم تصل به الجرأة على الله، و على دينه إلى هذه الدرجة، وترك هذا الأمر الخطير

لهذه الفئة وربما لهذا الشخص بالذات، ومما ينتقد به هذا التيار، أن جهودهم «انحصرت في محاولة التجديد.. في حد الردة وليس في مفهومها»، فهم في رأيه «انساقوا خلف ما قرره الفقهاء حول مفهوم الردة، فالردة عندهم بالإضافة إلى كونها تعني التصريح بالانتقال من دين الإسلام إلى دين آخر، فإنها تشمل إنكار ما علم من الدين بالضرورة أو ارتكاب ما به حالة الاستخفاف والتكذيب»، ويتهمهم كذلك بالتناقض في تعريفهم للردة، مع تعاملهم مع «الأحاديث الواردة في قتل المرتد»، فهم يفسرون هذه الأحاديث «بأنها محاربة الإسلام»، وهذا لا شك أنه تناقض، ولكنه لا يريد منهم الرجوع إلى الحق، بل يريد منهم التمادي في الضلال والباطل، وأنهم قصروا عن المفهوم الذي يريده في مفهوم الردة وحدها، وكيفية التعامل مع النصوص الواردة فيها، فإلى كامل كلامه السابق شرحه، حتى لا نتهم باجتزاء كلامه، أو تفسيره بغير ما يريده، فهو يرى نقلًا عن هذا التيار: «أنه ليس في القرآن دليل على قتل المرتد، بل إن فيه دليلًا على عدم قتل المرتد؛ فقد قال تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ وروى ابن جرير عن مجاهد أن هؤلاء الناس كانوا يأتون النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيسلمون رياءً فيرجعون إلى قريش، فيرتكسون في الأوثان يبتغون أن يأمنوا هاهنا وهاهنا، فأمر بقتالهم إن لم يعتزلوا ويصلحوا. وما ورد من الأحاديث في قتل المرتد، فيجيبون عنها بأنها تتدرج تحت مسألة أصولية وهي: «نسخ القرآن بالسنة» وهي مسألة فيها خلاف، والتحقيق أن القرآن لا ينسخ بالسنة كما قال الشافعي ومن تبعه. ويستدل بعضهم بأن قتل المرتد حد من الحدود الشرعية، والحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد. إلا أن هؤلاء يرون قتل المرتد إذا كان يقاتل المسلمين أو خارجًا عن طاعة الحكومة. ويمثل هذا التيار المنتمون إلى مدرسة الشيخ محمد عبده مثل محمد رشيد رضا، ومحمود شلتوت، ولو تفحصنا ما يقوله هذا التيار، فيمكن أن نخلص إلى بعض النتائج، ومنها:

١ـ كان موقفهم من السنة النبوية أكثر تحررًا من التيار الأول فهم لا يرون أن الحدود تثبت بأحاديث الآحاد، ولا أن السنة النبوية تنسخ القرآن الكريم.

٢ـ كما كان واضحًا في موقف هؤلاء تأثرهم بقيم الحداثة الأوربية، وسعيهم إلى تأكيد أن الإسلام يحافظ على حرية الاعتقاد، ويحمي حق الإنسان في الإيمان.

٣ـ إلا أن الملاحظ على هذا التيار هو تركيز هم على النتيجة وعدم الاهتمام بالتأصيل العلمي لها؛ مما أدى إلى ضعف استمراره وتأثيره.

ويوضح هذا أن موقفهم من السنة النبوية مضطرب ولا يخضع لمقياس دقيق؛ فبينما نراهم يقبلون مرسل مجاهد في سبب نزول آية: (فإن اعتزلوكم..) وهو يندرج في قسم الضعيف عند المحدثين، نراهم يردون مجموعة من الأحاديث في قتل المرتد الوارد بعضها في الصحيحين . وهذا يدل على أن تعاملهم مع السنة كان تعاملًا نفعيًا لا يخضع لمقياس علمي دقيق. كذلك قولهم بأن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد، وهو قول قد يكون (تجديدًا) في تطبيق الحدود، إلا أنه تجديد كمي وليس نوعيًا، بمعنى أنه يخفف من حدة الإشكالية لكنه لا يقدم حلا نهائيًا لها، لا سيما إذا عرفنا أن بعض الفقهاء ادعوا التواتر المعنوي في أحاديث قتل المرتد. كما لا يفوتنا ملاحظة أن الشيخ شلتوت حين طرح هذه النظرية (وهي أن الحدود لا يقبل فيها حديث الآحاد) فإنه قدمها دون أن يسعى لإثباتها، وتقديم الأدلة على صحتها، حتى يتسنى للباحثين قبولها.

٤ـ أتباع هذا التيار أيضا انحصرت جهودهم في محاولة التجديد في حد الردة، لكنهم انساقوا خلف ما قرره الفقهاء حول مفهوم الردة، فالردة عندهم بالإضافة إلى كونها تعني التصريح بالانتقال من دين الإسلام إلى دين آخر؛ فإنها تشمل إنكار ما علم من الدين بالضرورة، أو ارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب.

٥- وقع أتباع هذا التيار في تناقض في تعريفهم للردة، فهم كما سبق يعتبرون مجرد الخروج عن الإسلام أو إنكار شيء من المعلوم من الدين بالضرورة ردة، وعند تعاملهم مع الأحاديث الواردة في قتل المرتد يفسرون الردة بأنها محاربة الإسلام»، دار الندوة ٦/ ٣/ ٢٠٠٥م.

أما التيار الثالث في الموقف من الردة وحدها، فهم في رأيه، أمثال «جمال البنا وعبد الرحمن حللي وغيرهما»، وهؤلاء لا شك في ردتهم وزندقتهم وخروجهم عن الإسلام، فهم «قرآنيون» - والقرآن منهم براء -، يلغون السنة النبوية جملة وتفصيلًا، لا سيما جمال البنا، وكتاباتهم في ذلك أشهر من أن تذكر، ومع ذلك كله، فلم تعجبه آراؤهم حول مفهوم الردة وحدها، فهو يعرض آراءهم وأدلتهم وتعريفهم للمرتد، ثم ينتقدهم بأنهم لا يختلفون عن الفقهاء القائلين بقتل المرتد «في ربط الإيمان بالقلب»، ولكنهم يختلفون عنهم بأن الفقهاء يقولون «بقتل المرتد الذي دخل في الإسلام طائعًا ثم خرج منه»، بينما هذا التيار لا يرى ذلك، ويرى «حرية الاعتقاد المطلقة»، ويؤصل «لهذا المفهوم»، فهل يريد بانتقادهم في ذلك، عدم ربط الإيمان بالقلب مطلقًا؟، ربما، وينتقد هذا التيار بأنه وقف من النصوص النبوية الواردة في «قتل المرتد»، موقفا «تاريخيًا»، أي أن الردة في ذلك الوقت «مرتبطة بمعاداة الإسلام وأهله وحربها»، وأن ما ورد من هذه الأحاديث في قتل المرتد، «ينبغي أن يحمل على هذا المعنى في الردة»، الذي انتهى وانتهت أسبابه، وأصبح «تاريخًا»، وهو في أصل كلامه يشكك في صحة كلامهم، ثم يكتب في الهامش أن «هذا الإدعاء غير صحيح فالنبي أمر بقتل بعض المرتدين ولم يكونوا محاربين مثل ابن أبي سرح.. وكذلك قتل معاذ بن جبل رجلًا يهوديًا أسلم ثم ارتد وذكر معاذ أن ذلك قضاء الله ورسوله وأحرق علي بن أبي طالب بعض الغلاة»، فهل تشكيكه هذا بغرض الرد على هذا التيار، أم بيان تناقضه وضعف حجته؟، وأن الحل كما مر معنا في رأيه هو في تجاوز هذه النصوص والأخبار أيًا كانت صحتها، إلى موقف واضح في حرية الاعتقاد

والرأي وإلغاء حد الردة، بل ومفهومها لحل هذه «الإشكالية»، وهذا «التأزم»، في الفكر الإسلامي حتى الحديث منه، وهو يرد عليهم رأيهم «التاريخي» هذا، ويرى أن المسألة يمكن أن تعكس، فيقال: «إن الحكم الشرعي الثابت هو قتل المرتد أما عدم عمل النبي بعدم قتل المرتد فيرجع إلى «السياسة الشرعية»، لأن الإسلام كان في بدايته و المسلمون في حالة ضعف ولهذا لم يقتل النبي المنافقين مثل عبدالله بن أبي سلول، فهذا التصرف من النبي لا يلغي الحكم الشرعي بقتل المرتد بعد زوال المانع»، فهو هنا يقرر الحقيقة الشرعية الصحيحة في عدم قتل النبي ﷺ لعبد الله بن أبي سلول، ليدلل على تناقض هذا التيار وضعف حجته، ليصل كما رأينا إلى أن الحل الحقيقي هو في تجاوز هذه النصوص جملة وتفصيلًا، وأن أي مسلك آخر لإلغاء حد الردة، هو مسلك ضعيف متناقض ينبغي تجاوزه، ويتهمهم كذلك بالتناقض وهو كذلك في موقفهم من السنة، حيث «تجاهلوا الأحاديث (السنة القولية)»، القائلة بقتل المرتد، وفي الوقت ذاته احتجوا بما ظنوه دليلًا من السنة الفعلية، بأن النبي لم يقتل مرتدًا لمجرد ارتداده»، كل ذلك ليبين ضعف حجتهم، وأن الحل هو في تجاوز ذلك كله، بل إنه ينتقدهم بأنهم في «تأصيلهم لحرية الاعتقاد اعتمدوا على النصوص القرآنية وحيدوا النصوص النبوية»، وانتقاده هذا ليس لبيان «قرآنيتهم»، التي تخرجهم من الإسلام و التحذير منها، بل لبيان تناقضهم وضعف حجتهم، و أن الحل لهذه «الإشكالية»، ليس ما ذهبوا إليه، فإلى كلامه بطوله: «يذهب أتباع هذا التيار إلى أن الإسلام كفل حرية الاعتقاد للناس جميعا، وأن القرآن لم يضع عقوبة دنيوية للمرتد، ويحتجون على ذلك بأدلة، فمنها:

أولًا- أن القرآن الكريم ذكر الردة ذكرًا صريحًا في أكثر من موضع، ولم يرتب عليها عقوبة دنيوية.

ثانيًا- أن القرآن الكريم أوضح، بما لا يدع شكًا، في مئات الآيات أن المعوّل في قضية الإيمان هو القلب والإرادة، وصرح بأن ليس للأنبياء من دخل في هذا بضغط أو قسر، وأنه لا إكراه في الدين، ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.

ثالثًا- أن النبي لم يقتل مرتدًا لمجرد ارتداده، على كثرة المنافقين الذين كفروا بعد إيمانهم.

رابعًا- أن الردة في عهد النبي وأصحابه ارتبطت بمعادة الإسلام وأهلِهِ وحربهما، وما ورد من أحاديث في قتل المرتد فينبغي أن يحمل على هذا المعنى من الردة، وهو الردة السياسية.

ويمثل هذا التيار جمال البنا، وعبد الرحمن حللي، وغيرهما ويخالف البنا الفقهاء في تعريفهم للمرتد؛ حيث يعترض على تكفيرهم من جحد معلومًا من الدين بالضرورة، وكذلك على قولهم باستتابة المرتد، ويقول: «وهاتان الإضافتان، فقهيتان قلبًا وقالبًا، معنى ومبنى، ولا نجد لهما ذكرًا في قرآن أو سنة، بل إنهما يجافيان تمامًا روح الإسلام ويرفضهما كل من لديه حس إسلامي أصيل تكوَّن في النفس ثمرة لقراءة القرآن ومطالعة السيرة، والشيء الوحيد الذي أقحمهما في كتب الفقه هو «فنية الحرفة الفقهية» ورغبة الفقهاء في أن يكون فقههم شاملًا كاملًا لا يفلت صغيرة ولا كبيرة، والوصول بما أرسوه من أصول ومبادئ إلى غايتها، وأن الأوضاع أوقفتهم موقف حماة القانون والنظام وليس دعاة حرية الفكر والعقيدة». ومما يمكن لنا أن نلاحظه على هذا التيار:

١ـ أنهم اعتمدوا النصوص القرآنية في سعيهم إلى تأصيل مفهوم «حرية الاعتقاد»، وقد جعلوا هذه الحرية أصلًا يرجعون باقي النصوص إليه.

٢ـ لا يختلف الفقهاء القائلون بقتل المرتد عن أتباع هذا التيار في أن المعوّل في قضية الإيمان هو القلب، فهم لا يقولون بإكراه الناس على الإيمان، ولا يقولون بصحة إيمان



المكره، لكن مناط الخلاف بين الفريقين هو فيمن دخل في الإسلام طائعًا ثم خرج منه، فالفقهاء يقولون بقتله.

٣ـ حاول أتباع هذا التيار التعامل بشيء من التاريخية مع الأحاديث الواردة بقتل المرتد؛ حيث ذكروا أن الردة في عهد النبي وأصحابه ارتبطت بمعاداة الإسلام وأهله وحربهما، وأن ما ورد من أحاديث في قتل المرتد فينبغي أن يحمل على هذا المعنى من الردة. وبغض النظر عن صحة هذه الدعوى أو عدمها؛ فإنه يمكن أن تعكس المسألة بأن يقال: إن الحكم الشرعي الثابت هو قتل المرتد، أما عمل النبي بعدم قتل المرتد فيرجع إلى «السياسة الشرعية» لأن الإسلام كان في بدايته، والمسلمون في حالة ضعف، ولهذا لم يقتل النبي المنافقين مثل عبدالله بن أبي بن سلول، فهذا التصرف من النبي لا يلغي الحكم الشرعي بقتل المرتد بعد زوال المانع.

٤ـ كان موقفهم من السنة مضطربًا، حيث تجاهلوا الأحاديث (السنة القولية) القائلة بقتل المرتد، وفي الوقت ذاته احتجوا بما ظنوه دليلًا من السنة الفعلية بأن النبي لم يقتل مرتدًا لمجرد ارتداده، كما لابد من الانتباه إلى أن أتباع هذا التيار في تأصيلهم لحرية الاعتقاد اعتمدوا على النصوص القرآنية فقط وحيدوا النصوص النبوية»، ثم يقول في الهامش: «في رأيي أن هذا الادعاء غير صحيح، فالنبي أمر بقتل بعض المرتدين ولم يكونوا محاربين مثل ابن أبي السرح. وانظر: ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، ص ١٦٨، وكذلك قتل معاذ بن جبل رجلًا يهوديًا أسلم ثم ارتد، وذكر معاذ أن ذلك قضاء الله ورسوله، وأحرق علي بن أبي طالب بعض الغلاة. أنظر: البخاري، الجامع الصحيح كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم»، وهذا يدل على ثبوت هذه النصوص عنده، ولكنه يرفضها عمدًا وقصدًا ويدعو للعمل بخلافها.

أما خالد الغنامي، فهو يدعو إلى التسامح الديني المذهبي بكل أبعاده، وإلى احترام الخلاف من أي كان وعلى أي مذهب كان، ويرى أن جميع المذاهب الإسلامية العقدية لا

يجوز تكفيرهم، ولا يستثنى أحدًا من ذلك، و لو كانوا ممن صرح العلماء بكفرهم، لأن عقائدهم تخرجهم من ملة الإسلام، فيقول: «بالتسامح الصادق تظهر قيم الدين الحقيقية كالمحبة والرحمة وتكريم الإنسان كما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ وقال: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾. هذه القيم التي ينبغي أن نجاهد بالنفس والمال ونبذل الغالي لترسيخها، وجعلها كالهواء الذي يتنفسه الناس وكالماء الذي يشربونه»، الوطن ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

ويقول: «لا يمكن أن نواجه التكفير بالتكفير واللعن باللعن. هناك شيء أفضل قد هبت له رياح العالم كله. أعني التسامح الديني كفكر نعلمه أطفالنا ونثبته في مجتمعنا ونجعله محور نقاشاتنا ومؤتمراتنا ونطرحه بقوة لكي يتكون لدينا رأي عام حوله ويعتنقه العموم بدلًا من كونه فكر أقلية ونخبوية، ليختلف الناس حوله كيفما شاءوا. لكن لابد وأنه في النهاية سينتصر إن سلمنا أن طبيعة الإنسان هي الخير لا الشر»، الوطن ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٤.

ويقول: «الخلاف والعنف اللذان كانا وما زالا بين الفرق الإسلامية سببهما التشدد الديني وأنهم جميعًا، كانوا يفتقدون لروح التسامح التي إن نجحنا في نشرها خرجنا من كوننا مخلوقات تراثية تعيش في دهاليز التاريخ إلى بشر مكرمين لهم تراث. الأصل في أصحاب المذاهب الإسلامية: أنهم كلهم مسلمون وإن اختلفوا في فهم النصوص الدينية، وليس لأحد الحق في حرمان الآخر من حقوقه المدنية أو ممارسة شعائره الدينية"، الوطن ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

ويقول: «لقد قامت المملكة بخطوات مباركة نحو هذا النهج، كإقرارها للمذهبية الدينية وذلك من خلال مشروع ولي العهد السعودي (الحوار الوطني) وهذه بلا شك خطوة جيدة نحو ثقافة التسامح الديني، لكننا ما زلنا نطمح في المزيد من هواء الحرية

التي هي وحدها علاج هذه الأوبئة التي ستعصف بنا أن لم نتداركها في الوقت المناسب»، الوطن ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٤.

فهو يدعو إلى «التسامح الديني»، الذي «هبت له رياح العالم!!!»، ويجب «أن نعلمه أطفالنا ونبثه في مجتمعاتنا»، كل ذلك «ليعتنقه العموم بدلًا من أن يكون فكر أقلية ونخبوية»، وأن هذا التسامح «سينتصر» في النهاية، وأننا يجب «أن نجاهد بالنفس والمال ونبذل الغالي «لترسيخ»، «هذه القيم وجعلها كالهواء الذي يتنفسه الناس وكالماء الذي يشربونه»، ويستدل على «قيمة التسامح الديني»، بآيتي ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾، ﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ ﴾، مع أنه يعلم أنه لا علاقة للآيتين بما يدعو إليه، ولكنه التلاعب بالنصوص وتفسيرها حسب الأهواء والرغبات، ويزعم أن السلف «جميعًا» كانوا يفتقدون روح التسامح، وأن الإيمان بالتسامح، سيخرجنا «من كوننا مخلوقات تراثية!!! وتعيش في دهاليز التاريخ إلى بشر مكرمين !! لهم تراث»، وكأننا لم نكن قبل ذلك بشرًا مكرمين، ويثني على الخطوات التي اتخذت في المملكة لنشر ثقافة التسامح، ولكنه لا يزال «يطمع» في المزيد من هواء الحرية التي هي وحدها علاج هذه الأوبئة!!!! التي ستعصف بنا إن لم نتداركها في الوقت المناسب»، وهذه الأوبئة التي يشير إليها، هي التمسك بالدين ووضوح الحق، وتسمية الأشياء بأسمائها بدون مجاملة لأحد أيًا كان، ولو كانت «رياح العالم» التي هبت.

ثم يوضح لنا مفهوم الحرية لديه بدون مواربة ولا تأويل، وأنها كما أشار الذين قبله، هي الفردية والتمرد الكامل على كل شيء، فيقول بوضوح تام لا يجعل لأحدٍ مجالًا للتفسير أو الاعتذار: «إن المشكلة كل المشكلة تكمن في أخلاق العبيد الذين لم يعرف أحدهم يومًا طعم الحرية ولا لونها ولم تتسلل رائحتها إلى رئتيه، ولو كان هذا لامتلأ قلبه حياة وفخرًا وعزة. يا له من مصير مرعب، يعيش الإنسان ويموت ولم يكن حرًا في يوم من الأيام. الحر إنسان، رجلا أو امرأة، له روح ترى الخطر بل الموت حتى، أهون بكثير

من فقدان الحرية وإرادته في تقرير مصيره وتحديد مسار حياته بنفسه والحكم على الأشياء بالصوابية أو الخطأ بنفسه. الروح التي ترفض أن تكون كثيران المدار التي تحيا وتموت ولم تر في حياتها الطويلة البغيضة أبعد من حدود الحقل وعصا الفلاّح. الحر إنسان له روح تحلق بجناحيها نحو السماء ولا تتصور أن تعيش بلا طيران. الحر إنسانَ له روح لا تستطيع أن تتواءم بحال من الأحوال مع رتابة الحياة المملة في العيش بعقلية القطيع. الحر إنسان له روح تحب التحليق و السفر إلى ما وراءه البحار. الحر إنسان له روح تكره الاستقرار وتحب المغامرة التي لا تبالي إلى إي جزيرة معزولة سيلقيه إليها المد. الحر إنسان له روح لا تغير آراءها حفاظًا على مكتسبات زهيدة وحياة يعقبها الموت. الحر إنسان له روح لم تعرف أبدأ التفكير الجماعي ولا تبالي بمخالفة السائد ولا تعرف الانزواء إلى حيث يقبع رأي الجماعة خوفًا من المشي مع الوحدة»، الوطن ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٥.

ويقول: «أمر الحرية لم يكن في يوم من الأيام، منذ أيام سبارتاكوس العبد الأسطوري الأبيض الثائر ضد استعباد الرومان - وحتى وقتنا الحالي. لم يكن أمر الحرية أمرًا سهلًا في يوم من الأيام ولن يكون في يوم من الأيام»، الوطن ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٧.

ويقول: «الوعي بالذات هو باختصار وبدون دخول سخيف في التفاصيل ومناطق النزاع وحقول الظلمة وأسئلة التعجيز الحائرة المتحرة على بوابة الأجوبة المقنعة المرضية، أن تدرك بعقلك المحض الصارم القابل بكل تأكيد أن يكون مخطئًا سفيهًا معترفًا بكل تواضع بمنطقة الخارج عن العقل التي تشبه لحد كبير دول الحكم الذاتي في عالم السياسة أن تدرك بأن هذا أنت وأن ترضى بل وتحب ذاتك. هذا ما تنتمي إليه بدون أن تكثر الهراء حول ما يجب ومالا يجب وما يجوز وما لا يجوز وحول الأصول والأخلاق والآداب العامة والبروتوكولات المتبعة، في ثورة بيضاء ضد أي انتماء يلغي شخصيتك وما تريد أن تقول أو ما تحلم أن تكون وأنك تتقبل بكل رحابة صدر ما يمكن أن يؤول إليه انشطارك

عن أي انتماء اجتماعي من خسائر وكسر للقلب لمجرد أن تكون أنت، لمجرد أن تكون حرًا»، المصدر السابق.

ويقول: «مسألة الحرية ضرورة حياتية لازمة لتطور المجتمعات الإنسانية، ولا يمكن أصلًا أن نتصور مجتمعًا ينمو على الأصعدة الثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية بدون أن يكون هناك سقف معقول من الحريات التي تكفل للناس بشتى شرائحهم. ولا يصلح أبدًا أن يكون حديثنا عن الحرية حديثًا أكاديميًا تنظيريًا بحتًا، فهذا النوع من الكتابة يبقى أسير مجالس النخب المثقفة، يبثون أشجانهم لمن هم مثلهم ثم لا يحدث شيء، تبقى هذه الضرورة حيث توأد أو تولد خداجًا. نحن بحاجة ماسة لتعميق الوعي بمفهوم الحرية، بشقيه الفردي والجماعي، وإبقائها على رأس هرم الأولويات لأن الوعي بالحرية هو منبعها وأساسها والخطوة الأولى نحوها. الحرية وإن فقدت من المجتمع لكنها تبقى صورة في الذهن تظل تلح عليه وتزعجه حتى تنزل وتتدحرج على أرض الواقع»، الوطن ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٥م.

وهذا كله كلام معبر بنفسه عن مفهومه للحرية التي يدعو إليها ويقدمها، فهو يدعو الفرد «الحر»، إلى «تقرير مصيره وتحديد مسار حياته بنفسه والحكم على الأشياء بالصوابية أو الخطأ بنفسه»، والحر في رأيه، لا يرضى أن يكون «كثيران المدار التي تحيا وتموت ولم تر في حياتها الطويلة البغيضة أبعد من حدود الحقل وعصا الفلاح»، ويدعو «الأحرار»، إلى عدم التواؤم «مع رتابة الحياة المملة في العيش بعقلية القطيع»، ويرى، أن «الروح الحر»، لا يعرف أبدًا «التفكير الجماعي»، بل إنه «لا يبالي بمخالفة السائد ولا يعرف الانزواء»، وأنك يجب أن تنتمي لنفسك «فقط»، «بدون أن تكثر الهراء حول ما يجب ومالا يجب وما يجوز وما لا يجوز حول الأصول والأخلاق والآداب العامة والبروتوكولات المتبعة»، وأنك يجب أن «تقوم بثورة بيضاء [وربما حمراء] ضد أي انتماء يلغي شخصيتك وما تريد أن تقول ما تحلم أن تكون»، وأن تتقبل كل ما يمكن أن تخسره، «في انشطارك عن

أي انتماء اجتماعي»، وكل ذلك «لمجرد أن تكون أنت»، «ولمجرد أن تكون حرًا». وكل هذا الغلو في الحرية والفردية مع اعترافه بأن عقله «المحض الصارم»، «قابل» أن يكون مخطئًا سفيهًا» - وهو كذلك -، ومع ذلك يريد من كل واحد منا، أن يتبع هذا العقل السفيه المخطئ، من أجل أن تكون «هذا أنت وأن ترضى بل وتحب ذاتك»، وعلى تفسيره للحرية وفهمه لها، فالبشرية في معظمها، عداه هو ومن فكر بتفكيره وبلا استثناء، عاشت «كثيران المدار تحيا وتموت ولم تر في حياتها البغيضة !!!! أبعد من حدود الحقل وعصا الفلاح»، وعلى القارئ أن يطلق لتفكيره العنان، لتصور هذه الأعداد الهائلة من البشر ومنهم الأنبياء والعلماء، ينطبق عليهم هذا الوصف القبيح وهذه الحياة البغيضة، فهل أدركنا ماذا يفعل الحمق بأهله؟!.

وهو يقول عن قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ ...﴾ الآية،: «عندما أتأمل هذه الآية الكريمة لا ينقدح في ذهني كتفسير لها سوى كلمة واحدة ترفض أي تفسير آخر أن يزاحمها: الأمانة هي الحرية...»، إلى أن يقول: «نحن البشر لدينا هذا الحق، الحرية بوابة واسعة مطلقة في الأساس لا معقب لها سوى ضمير الإنسان وربه يحاسبه..»، إلى أن يقول: «ولكن هناك أمرًا لا أعتقد أنه يجوز الخلاف عليه ألا وهو أن حرية الرأي والتعبير عنه حق مقدس مكفول للفرد ولا تعدي فيه على النظام الاجتماعي...»، الوطن ٢٣/ ١١/ ٢٠٠٧، ونتذكر هنا تفسير المحمود للفطرة بالحرية، وتفسير الغنامي للأمانة بالحرية أيضًا، فنعرف مدى التلاعب والتحريف للنصوص حسب الهوى والرغبات.

ويقول معترضًا على رقابة الجمارك: «جلس موظف الإعلام ينبش في الكتب بقلمه كتب عبد الرحمن منيف كلها.. على جنب، كتاب ماغي فرح.. على جنب، رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا.. على جنب، طب ليه... أنا أتفهم أن تمنع مدن الملح.. لكن بقية كتب منيف؟؟!!!، كلها ممنوعة.. أجاب الموظف.... طيب كتاب سبينوزا؟، رد الموظف: لا أعرفه.. ولم أر شيئًا ملفتًا.. لكن شكله مريب. طيب.. هذا كتاب ممنوع

صادرته. لكن كيف تمنع كتابًا لا تعرفه؟!، هذه هي التعليمات. ما هو شرط أني أعرف كل الكتب...، يا أخي نحن الآن في الألفية الثالثة... من الممكن أن أحصل من خلال النت على كثير من الكتب والمقالات التي تضاد سياسة الدولة، ومن الممكن الاستماع لكثير من الإذاعات والقنوات الفضائية التي تسف وتسيء الأدب في شتمها للدولة والنظام الحاكم..، فلماذا ما زال الإعلام في المطار يتعامل مع الكتاب بعقلية الستينات؟!، هل تريدون أن يصنفنا العالم المتحضر على أننا (أعداء للكتاب) (أعداء للمعرفة)..»، منتدى طوى العلماني الهالك.

وبعد ذلك كله، ينسج على منوال من سبقه منهم وسبق ذكره، حول حرية الاعتقاد المطلقة، ويطيل الكلام في ذلك، ويقع في التناقض أكثر من مرة، ولكنه يصل إلى نتيجة مفادها، أننا «إذا كنا نقول إن الدين من الله والعقل من الله فعلينا أن نسلم أنه لا يحق لنا أن نلوم الإنسان على ما أوصله إليه عقله وأن نترك أمره لله»، ولا ينسى أن يردد ما ردده غيره من الاستدلال بالآيات وتحريفها عن معناها، مثل آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، ويوصلنا بحثه، إلى أن «كل مخالف يرى أنه أعلم بطريق الحق والنجاة ممن خالفه»، وكأن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لم يوضح الطريق للناس، وكأن رسول الله ﷺ لم يقل: «**تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك**»، فإلى كامل أقواله لنعرف أين يذهب الضلال والانحراف بأهله،: «الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان هي حرية الاعتقاد وحرية الاختيار، ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ هكذا قال الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ الذي لا معقب لحكمه، فطبيعة الدين تقوم على الإيمان الباطن في النفس. دون هذا الإيمان لا قيمة لشيء عند الله، لا صلاة ولا صيام ولا حج. وطبيعة العقل الإنساني أنه لا يمكن إكراهه بواسطة أية قوة خارجية بحيث يمكن أن يحمل على تغيير حكم عقله على الأشياء. وإذا كنا نقول أن الدين من الله

والعقل من الله، فعلينا أن نسلّم أنه لا يحق لنا أن نلوم الإنسان على ما أوصله إليه عقله، وأن نترك أمره لله»، الوطن ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

ويقول: «من مهام الدولة الحفاظ على الخيرات المدنية وحفظ الحياة والصحة والملكية والحريات العامة، وليس من واجباتها العناية بالروح، فالله لم يمنح مثل هذه السلطة لأي إنسان أو جهة، والناس كلهم معرضون للخطأ، لذا لا ينبغي للسلطة أن تتدخل إلا فيما يحفظ السلام المدني وممتلكات الرعية، ولا ينبغي لها أن تتدخل بين الإنسان والدين فهذا أمر بين الإنسان والله، فكل مخالف يرى أنه أعلم بطريق الحق والنجاة ممن خالفه، ولا فائدة ترجى من استعمال القوة لإرغام الناس على مخالفة عقائدهم لأن القوة لا يمكن أن توصل الإنسان للإيمان، ولأن هذا لن ينتج عنه إلا النفاق: الإقرار باللسان دون القلب»، الساحة السياسية / ٨/ ١/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان ونجاة روح كل إنسان هي أمر موكول إليه هو وحده، ولكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أي سلطة مدنية أو دينية»، الوطن ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٣.

ويقول: «كان من الممكن عقلا أن يفتح الإنسان المصحف فتخرج منه قوى سحرية تقسر قلبه قسرًا. وكان من الممكن أن تخرج منه أصوات شجيه تلذ لها كل البشر فتنساق قلوبهم إلى دين الله انسياقًا. وما كان ذلك على الله بعزيز. لكن الله عَزَّوَجَلَّ أراد هذا الامتحان لعقولنا وقلوبنا ولم يرد لنا أن نجبر على الإيمان، لأن طبيعة الاعتقاد تتنافى تماما مع الإكراه لذلك جاء القرآن حاسمًا لهذه المسألة ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ... ﴾ الآية..، وقال: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾. إن عظمة القرآن تكمن في كونه خطابًا لعقل الإنسان الذي لا يمكن أن نطلب منه التسليم للنصوص الشرعية ولطاعة الله وهو لم يؤمن بعد. وتكمن في فتحه لباب الحوار والنقاش العلمي حتى مع من لا يؤمن به بل يحاربه ويحارب أهله»، الوطن ١/ ١٠/ ٢٠٠١م.



وجاء في مقابلته في العربية ١١/ ٥/ ٢٠٠٥: «المذيع طيب أنت تقول خالد في إحدى مقالاتك: لا فائدة ترجى من استعمال القوة لإرغام الناس على مخالفة عقائدهم؟، خالد الغنامي: نعم هذا صحيح. المذيع: يعني هل أنت من هنا أنك تلغي حدّ الردة؟، خالد الغنامي: بالنسبة لـ.. عندما نتكلم عن قضية حدّ الردة هناك فرق بين إنسان مثلا يتبنى دينًا أو آخر ويرجع عن الإسلام وبين شخص أصلًا يتهجم على المسلمين في معتقداتهم. المذيع: يعني إذًا أنت تقرّ حد الردة؟، خالد الغنامي: إذا كان الإنسان يتهجم على المسلمين في معتقداتهم هذا يجب أن يوقف عند حده. المذيع: لكن لو غيّر الواحد دينه؟، خالد الغنامي: غيرّ دينه أصلًا ما حد داري عنه هو سيحتفظ بعقيدته بينه وبين نفسه. المذيع : وشلون ما حد داري عنه طيب إذا كتب أعلن في جريدة كتب..، خالد الغنامي: يتهجم على المسلمين في معتقداتهم. المذيع: نعم كان مسلم وبعدين غيرّ ديانته. خالد الغنامي: والله هذه القضية تحتاج إلى مراجعة أنا ما بحثتها ولا خرجت منها يعني بقناعة بالرغم من إنه يوجد هناك مؤلفات كثيرة، القرضاوي له كتاب عنها وغيره بس أنا إلى الآن لم.. ما بحثت ها القضية.... المذيع: طيب بس هو أبو بكر قاتل المرتدين لأنهم فهموا النص بشكل مختلف؟، خالد الغنامي: أبو بكر الصديق قاتل المرتدين لأنهم أدعوا بأن هناك نبيًا بينهم وبايعوا هذا النبي على نبوة جديدة . المذيع: بس الحديث كان يقول: لأقاتلنهم على.. خالد الغنامي: على منع الزكاة. المذيع: على منع الزكاة؟، خالد الغنامي: نعم. المذيع: هم أولوا في النهاية منع الزكاة، هذا ينقض الفكرة اللي أنت قضيت فيها قبل قليل؟، خالد الغنامي: لا قضية.. قضية مقاتلة منع الزكاة هي من المسائل التي اختلف فيها فمثلًا نجد في كتاب التمهيد لابن عبدالبر أن عمر لم يكتف فقط بمخالفة أبي بكر في الحرب.. محاربة مانعي الزكاة بل إنه عندما تولى الخلافة عاد إلى زوجات.. الذين. المذيع: أعاد زوجات..، خالد الغنامي: أعاد زوجات إلى أهلهم أو خيّرهم بالأصح كما جاء في الأثر الذي ذكره أبو عمر بن عبدالبر في التمهيد. المذيع: طيب أنت تقول إنه.. إنه من حق الواحد أن يختار المذهب اللي يبيه؟، خالد الغنامي: بالتأكيد. المذيع: داخل دائرة

الإسلام؟، خالد الغنامي: نعم هذا صحيح، بالإضافة إلى إنهم.. نحن لسنا محاكم تفتيش لو إنسان يتبنى دينًا آخر فهذا أيضًا من حقه».

ويقول: «أما الإسلام فقد اقر مبدأ الحرية، يتجلى هذا في قول الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»، وقول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرًا»، ويرى الإسلام أن الناس أحرار بحكم خلق الله، ويقرر لهم حرية الاعتقاد فنجد القرآن الكريم يقول: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾، ويقول: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، التي نزلت في ناس من الأنصار كانوا في الجاهلية إذا امتنعت المرأة عن الحمل نذرت أن تدخله اليهودية، فلما جاء الإسلام أراد بعضهم أن يدخل ولده الإسلام قسرًا، فنزلت الآية معلنةً أن الدين لا يمكن أن يكون مقبولًا إلا إذا كان عن محض الرغبة والاختيار، في حين كان الغزاة الذين ينتمون إلى أديان أخرى لا يقبلون إلا الدخول في دينهم أو الموت. ويقرر الإسلام حرية التفكير كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾، ويرفض الإسلام التقليد الأعمى والتبعية للباطل ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾، ولم يكن هذا خاص بالمسلمين فقط بل حمى حريات الأديان الأخرى التي أصبح أهلها جزءًا من الأمة الإسلامية»، الوطن ١٠/ ٩/ ٢٠٠١م.

فهو يتحدث عن الإكراه، وأنه لا قيمة للإيمان بالإكراه لأن الإيمان في باطن النفوس، وأن الإكراه يوجد النفاق، وهو يعلم بل ويقول أن الإسلام لم يكره أحدًا على اعتناقه، وهذا أمر متفق عليه فلماذا يثيره هنا إلا ليثير قضية الردة، وهي قضية واضحة في الإسلام لا مجال للاجتهاد فيها «من بدل دينه فاقتلوه»، ولا علاقة بين ردة من دخل في

الإسلام باختياره وكامل إرادته وأراد الخروج منه، وبين إكراه أصحاب الأديان الأخرى على الدخول في دين الله، وهذا ولله الحمد والمنة لم يحصل طوال تاريخ الإسلام وتقلباته بين قوة وضعف، لأنه مبدأ واضح للأمة، وأذكره هنا وأذكر أمثاله، أن السلطان أحمد الثالث العثماني - أثناء محنة مسلمي الأندلس بعد سقوط غرناطة، وما تعرضوا له من إبادة وقتل وإكراه على التنصر وتشريد وتعذيب- فكر بالانتقام من النصارى الموجودين في الدولة الإسلامية، وأرسل رسالة بهذا المعنى إلى فيليب الثاني ملك أسبانيا، فمن الذي وقف في وجهه ومنعه من تنفيذ تهديده؟، الذين وقفوا في وجهه وبينوا له أنهم أهل ذمة، وأنه لا يوجد سبب يدعو إلى قتلهم أو نفيهم أو إجبارهم على الإسلام هم الفقهاء، الذين كانوا لا شك تحترق قلوبهم على ما يصيب إخوانهم في بلاد الأندلس، ولكنه المبدأ والحفاظ عليه، والعلو على شهوة الانتقام والمعاملة بالمثل، فهل يعي هؤلاء المفتونون من هم أصحاب المبادئ التي لا يحيدون عنها؟، ومن هم أصحاب التسامح الحقيقي؟، ومن هم أدعياء التسامح والإنسانية؟، ولا شك أن الإسلام في عهد السلطان أحمد الثالث، لم يكن في ذروة تطبيقه والتمسك به، فالخلل في الدولة العثمانية كبير وكبير جدًا، ومع ذلك حافظ هؤلاء الفقهاء على العهود والذمة، وألزموا السلطان بعدم تنفيذ تهديده ووعيده، فلماذا إذًا تثار قضية الإكراه وحرية العقيدة إلا لأهداف أخرى؟، وهي حرية الردة وتغيير الدين، خدمة لأهداف الكفرة المجرمين في زحزحة المسلمين عن دينهم، وخلخلة إيمانهم بأنهم على الحق الذي لا مرية فيه ولا شك، وهو يصل في الضلالة إلى الزعم، بأن «الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان هي حرية الاعتقاد وحرية الاختيار»، وإلى الزعم، بأن «نجاة روح كل إنسان هي أمر موكول إليه هو وحده، ولكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين ولا يمكن أن يعهد بها إلى أي سلطة دينية أو مدنية؟»، وأن يزعم أن السلطة لا ينبغي لها أن تتدخل، إلا «فيما يحفظ السلام المدني وممتلكات الرعية ولا ينبغي لها أن تتدخل بين الإنسان والدين فهذا أمر بين الله والإنسان»، وأن من مهام الدولة «الحفاظ على الخيرات

المدنية وحفظ الحياة والصحة والملكية والحريات العامة وليس من واجباتها العناية بالروح فالله لم يمنح مثل هذه السلطة إلي إنسان أو جهة»، ويصل في ضلاله إلى حد السخرية، وفرض المستحيلات في طرق الهداية، فيزعم، أنه «كان من الممكن عقلًا أن يفتح الإنسان المصحف فتخرج منه قوى سحرية تقسر قلبه على الإيمان، وكان من الممكن أن تخرج منه أصوات شجية تلذ لها كل البشر فتنساق قلوبهم إلى دين الله انسياقًا، وما كان ذلك على الله بعزيز»، كل تلك السخرية والافتراضات الحمقاء، ليصل إلى تقرير حرية الاعتقاد والاختيار، ويزعم تبعًا لذلك، أن «عظمة القرآن تكمن في كونه خطابًا لعقل الإنسان، الذي لا يمكن أن نطلب منه التسليم للنصوص الشرعية ولطاعة الله وهو لم يؤمن بعد»، وهذا كلام باطل، فإن القرآن وإن كان خطابًا للعقل الإنساني، إلا أنه كله مطالبة للكافر ليسلم للنص الشرعي ولطاعة الله، وبذلك بعث الله الرسل ولذلك أنزل الكتب، ولا تعارض بين الأمرين، وإن كان يزعم ذلك، فلا يمنع كونه كافرًا لم يؤمن بعد، ألا يطالب بالإيمان بالكتب والرسل والنص الشرعي وطاعة الله، ولا يعارض ذلك إلا من هو جاهل جهل مركب بالخطاب القرآني، أو صاحب هوى وغرض، فكل القرآن مطالبة للكفار بالانقياد والخضوع والتسليم وقبول الحق، وهذا الأمر من البديهيات التي لا تحتاج إلى تنبيه أو تذكير، ولكن المغالطات ونشر الشبهات تحوج الإنسان إلى التذكير بهذه البديهيات، وهو في مقابلته مع قناة العربية، يراوغ ويتناقض ويكذب، عندما يدعي أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «قاتل المرتدين لأنهم أدعوا بأن هناك نبيًا بينهم وبايعوا هذا النبي على نبوة جديدة»، وهو يعلم قبل غيره، أن هناك أصنافًا من المرتدين لم يدعوا النبوة، ولم يبايعوا لا مسيلمة الكذاب ولا الأسود العنسي ولا طليحة الأسدي ولا سجاح التغلبية، ولكنهم منعوا الزكاة فقط، وعلى ذلك قاتلهم الصديق، وأوضح لبقية الصحابة مشروعية قتالهم، فاقتنعوا جميعًا ومنهم عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الذي نص على ذلك بقوله ما معناه أنه لما سمع الصديق يقول ذلك شرح الله صدره لقتالهم، ولا داعي للإحالة على التمهيد لابن عبدالبر بدون ذكر الصفحة والجزء ودرجة الخبر من الصحة، لأن موافقته للصديق في

قتالهم متواترة، ثم إن إعادة الزوجات - إذا صحت -، هي نوع من تأليف قلوبهم وجبر خواطرهم، لاسيما بعد عودتهم إلى الإسلام، والدليل على ذلك، هو قوله «أو خيرهم بالأصح»، فلو كان عمر رَضِحَالِلَّهُعَنْهُ يعارض مشروعية قتال المرتدين، لما خير بل لأعاد الجميع بلا تخيير، وهو اجتهاد من عمر رَضِحَالِلَّهُعَنْهُ لهدف واضح مشروع. ولما حاوره المذيع في حد الردة، كانت إجابته مراوغة، عندما فرق بين «من تهجم على المسلمين»، و«من لم يتهجم»، فلما ألزمه المذيع بسؤال واضح، حول «تغيير الديانة من الإسلام إلى غيره»، أجاب بقوله «والله هذه القضية تحتاج إلى مراجعة ولا بحثتها ولا خرجت منها بقناعة»، ومع أنه باعترافه لم يبحث هذه القضية، ولم يراجعها، ولم يخرج منها بقناعة، فها هو يعتذر لمانعي الزكاة ويعترف بأنهم قوتلوا «على منع الزكاة»، ثم يزعم الخلاف فيها في كذب مفضوح أشرنا إليه، فلماذا لم يسكت عما لا يعلم، ولكنها المراوغة والتناقض والكذب، ولا أدل على ذلك من أنه في نهاية المقطع الذي نقلناه، يقول: «نحن لسنا محاكم تفتيش لو إنسان يتبنى دينًا آخر فهذا أيضًا من حقه»، فهو يحاول أن يخفي هذه الحقيقة، وهذا الرأي في الردة، ولكن إلحاح المذيع أجبره على كشف رأيه الحقيقي في الردة، والمتفق مع مقولاته الأخرى كما مر معنا.

ولما تكلم عن الشاعر المعروف، أبي نواس، مجده كثيرًا، وذكر مجونه وشعوبيته وكفرياته، وعقب على ذلك بقوله: «ومع ذلك لم يبلغنا أنه قتل أو أن أحدًا أصدر في حقه فتوى وكفره وأخرجه من الإسلام، مما يدل على أن تلك العصور، برغم أنها لم تكن مثالية فيما يتعلق بحرية التعبير وتقرير المصير، إلا أنها أفضل بمراحل من الحقبة التي نعيش فيها، فهل سيعي المنظرين [هكذا] للحركات الإسلامية الاجتماعية أنهم قد جاوزوا الحد فيما يتعلق بقضية الكتابة والتعبير عن الرأي وأنهم ليسوا على ما كان عليه أسلافهم من سعة الصدر وقبول الآخر كما هو؟ أتمنى ذلك»، الوطن ٧ / ٣١ / ٢٠٠٨، متجاهلًا أن إثبات هذه الأمور على أبي نواس في أوانها، لم تكتمل شروطه للأسباب التي

يعرفها، أو أنها ثبتت ولكن حصل تقصير في تطبيق الحد عليه، وهذا وارد بقوة، أو أنه لم يقل هذه الكفريات، ولكنها نسبت إليه كما هو معروف فيه وفي غيره، والتحقق من ذلك أمر صعب جدًا، بعد مرور هذه السنين الطويلة.

ويسير منصور النقيدان على نفس الطريقة، فيدعو إلى التسامح وحرية التعبير وحرية الفكر، ثم ينتهي إلى حرية الردة، فقد أطال الكلام في إحدى مقالاته، في جريدة الرياض ١٧/ ٧/ ٢٠٠٣، حول تاريخ حرية الرأي في الإسلام، وافترى على الأمة وكذب، وخلط بين المسلمين والمجرمين وسوى بينهم، وزعم أنهم جميعًا ظلموا، فخلط بين ابن رشد وابن تيمية، وبين أبي حنيفة وأبي الوليد الباجي وابن حزم ونصر أبو زيد ومحمد شحرور والقصيمي والثعالبي المفسر والزمخشري المعتزلي والحارث المحاسبي ولسان الدين ابن الخطيب وأبي الفرج الأصفهاني وابن جرير الطبري وأبو نواس وبشار بن برد، وختم بالبخاري ومسلم، في تخليط يدل على الجهل أو سوء النية، أو كلاهما معًا، ولكنه يوجه الطعنة إلى رسول الله ﷺ، عندما يربط بين عمق إشكالية حرية التعبير والتأليف في ثقافتنا الدينية، وبين موقف الرسول ﷺ من بعض المرتدين: الجرادتين وابن أبي سرح، وموقفه من كعب ابن الأشرف بإهدار دمه ثم قتله، ولا ينفعه اعتذاره البارد بموقف الرسول ﷺ من ابن أبي سلول، وهو ﷺ ليس بحاجة لاعتذار من أحد ـ ولا ينسى في آخر كلامه، أن يمتن علينا بأن ما نتفوه به حول حرية التعبير، ليس سوى «نغمة من حضارة نقتات على نتاجها..»، وهي مقارنة إجرامية بين رسول الله ﷺ وفعله، وبين الحضارة الغربية المتفوقة المتألقة، التي «نقتات عل إنتاجها»، و«لكننا نحجب الشمس بأكفنا»، فإلى كلامه: «إشكالية حرية التعبير/ التأليف ضاربة الجذور في عمق ثقافتنا الدينية، فالكل كان يمتطي راحلة صيانة الدين والذب عن سنة سيد المرسلين حتى ما لاحت المصلحة أو شعر بتهديد لنفوذه وتقليم لأظافر سلطته، والأقل من الحوادث ما كان يعكس الأصيل من الدين.. ومن

عرف الإسلام وأحاط بالشريعة عرف موقف الرسول ﷺ من كعب بن الأشرف الذي كان يدبج القصائد بشتم الرسول، وإهداره لدمه، وأمره بقتل الجاريتين (الجرادتين) حتى ولو وجدتا متعلقتين بأستار الكعبة، وقد كانتا تغنيان بأشعار فيها سب للرسول وطعن فيه، وإهداره لدم ابن أبي السرح الذي ارتد عن الإسلام، وكان يحكى أنه كان يكتب القرآن للرسول أدرك تمامًا أن كل ما يدعيه البعض من موقف الشريعة من حرية التعبير ليس إلا تزييفًا. نعم إن فيما تناقلته كتب السنة والسيرة وما تضمنته آيات القرآن من سياسة الرسول تجاه المنافقين وابن سلول على وجه الخصوص، ما يوضح أن الأمر كان أكثر تسامحًا مما هو عليه اليوم....»... وللأمانة والتاريخ فإن كل ما يتفوه به أصاحبنا اليوم من حديث وجدل حول حرية التعبير، لم يكن سوى نفحة من حضارة نقتات على نتاجها، وننبهر بألقها، يسحرنا جبروتها، ويكسرنا من الأعماق تفوقها، ولكننا نأبى إلا أن نحجب الشمس بأكفنا».

وهو يطعن في نية أصحاب «السياسات الدينية»، التي اتخذت ضد المخالفين، ويحمِّل «إنكار المنكر وحماية الشريعة مما يلوثها»، «وإبراء الذمة وحماية جناب التوحيد «هذه السياسات، ولا ينسى أن يغمز بـ «تلوث الشريعة» و«نقاء الدين»، ويتهم «الجميع»، بأنه «يضرب بسيف الشريعة»، ويزعم أنه وقع «خلط كثير»، بين «ما يتعرض للذات الإلهية وينال من قداسة الرسول ﷺ وينقص منه أو يطعن في الإسلام ويشوه قيمه»، وبين أمور أخرى وكتب تعرض وتشرح آداب وعقائد ومذاهب وفلسفات الشعوب والأمم»، وهل شرح الكفر والضلال للناس أمر لا مانع منه في رأيه؟، هذا واضح، وبعد أن استعرض صور التسامح التي كانت موجودة في المجتمع الإسلامي الأول، حتى من قبل مجتمع الصحابة في رأيه، يعرض صورًا أخرى من عدم التسامح، ثم يخلص إلى أن «ما كان يجري من حيث التسامح لم يكن سوى انعكاس للتنوع والتعدد والتدافع القسري الذي فرضته سنة الوجود الذي كان يموج به المجتمع الإسلامي متمثلًا بالجزر والدوائر

المنفصلة التي تجعل كل فئة مكتفية بنفسها بعيدًا عن الأخرى»، وهو يكذب في عرض الصورة سواء كانت الإيجابية أو السلبية، فالواقع كان أكثر تعقيدًا مما صوره، فلا يمكن لفئة أن تستغني عن الأخرى في متطلبات الحياة أيًا كان دينها أو مذهبها، أما العقائد والأفكار واكتفاء أهل السنة بأنفسهم فهو الأمر الطبيعي، وهو يزعم في مقاله هذا، أن المسلمين تسامحوا مع أهل الكتاب والمجوس ولم يتسامحوا مع المخالفين ممن ينتسب إلى الإسلام، ويصل في زعمه بتسامحهم إلى الغمز في السنة النبوية، والزعم بأن مزادتي عبدالله بن عمرو بن العاص من كتب أهل الكتاب، «وجدت طريقها متغلغلة في كتب التفسير والسنة»، وهو كاذب في ذلك، فما كان لعبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أن يخلط بين سنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبين أحاديث أهل الكتاب، وما كان للصحابة والتابعين وجميع علماء المسلمين، أن يتركوا هذا الخلط المزعوم «المتغلغل»، أما الشدة مع المخالفين من المنحرفين من المسلمين فهذا أمر طبيعي، لأن أهل الكتاب لهم حكمهم الخاص في تركهم على أديانهم وكفرهم، وهذا واضح و معروف للمسلمين، ولكن المنحرفين من داخل الصف الإسلامي أمرهم مختلف، وقد أثبت التاريخ والواقع ومازال خطورة هؤلاء المنحرفين، وأثرهم على الأمة، وينتهي في النهاية إلى التحذير من الإشكالية المزمنة، التي «يعاني منها خطابنا الديني منذ البدء باتجاه المخالف، والتي تتدرج تصاعديًا باستشناع أقوال المخالف مرورًا بتوبيخه والتحذير من فتنته وانتهاء بإتلاف كتبه واستتابته وربما الحكم بكفره أو تأديبه الذي يصل إلى قتله ردة أو تعزيرًا»، وإلى التحذير من «أن الذين يحركون الشارع ويقودون العامة كانوا هم دائمًا الأقوى والأغلب، فبإمكان درويش واحد !!!! أن يثير فتنة عاصفة لا تهدأ، كما وقع مع البخاري صاحب الصحيح وتلميذه مسلم القشيري بسبب شيخهما الذهلي، وكما وقع مع أبي الوليد الباجي»، المصدر السابق، أما «درويش» البخاري ومسلم فقد صرح باسمه، وهو الإمام الذهلي، وأما درويش أبي الوليد الباجي، فهو الفقيه الكبير أبو بكر الصائغ، والخطأ كان من أبي الوليد، عندما أخذ حديث صلح الحديبية على ظاهره، في أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يكتب، ولم يكتف

بذلك، بل أصر على رأيه وألف رسالة يبين فيها، أن ذلك أي الكتابة غير قادح في المعجزة النبوية، ويمكن الرجوع إلى تفاصيل القصة، في سير إعلام النبلاء للذهبي ج ١٨ ص ٥٤٠ و٥٤١، وأما موقف الإمام الذهلي من تلميذيه البخاري ومسلم، فهو فهم خاطئ لرأيهما في اللفظ بالقرآن فهمه الإمام الذهلي، وبني عليه موقفه منهما، ولكن هذا كله لا يجيز لنا أن نجعلهما «دراويش»، كما يزعم هذا التافه.

وهو يدعي أن «حقوق الإنسان»، لا تحظى في الفقه الإسلامي القديم أو المعاصر، «بمكانة ذات أهمية»، ويعرض بعض الأعذار لذلك ويفندها، ثم يزعم بلسان غيره، وهو لسانه هو، أن «غياب مفهوم حقوق الإنسان وكونه من قبيل اللا مفكر فيه في تراثنا الفقهي والتشريعي ناتج عن العقلية التقليدية التي...؟»، إلى آخر ادعاءاته، وذلك عندما يقول: «لا تحظى حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي حتى المعاصر منه، بمكانة ذات أهمية، ولا تطرح تلك الحقوق على بساط البحث في تلك المراجع بوصفها معايير متميزة في الحقوق، وإن كان بعض الإسلاميين المحدثين يعتذرون عن ذلك بطريقة العرض التقليدية للقانون والحقوق في التراث الإسلامي، حيث يتم علاجها في إطار مباحث أخرى متعلقة بقانون الأحوال المدنية الشخصية وقانون العقوبات والقانون الاقتصادي (مراد هوفهان). وهناك من يرى أن غياب مفهوم حقوق الإنسان وكونه من قبيل اللا مفكر فيه أصلًا في تراثنا الفقهي والتشريعي ناتج عن العقلية التقليدية التي تهدف إلى إرساء نهاذج وأنهاط ثابتة. في شتى مناحي الحياة، مما يساعد على ضمور الكثير من المفاهيم والقيم الإسلامية الأساسية، ومنها مفاهيم «التحرر والحرية» إضافة إلى تراث فكري وثقافي غير قليل يؤصل لمصادرة بعض هذه الحريات تحت شعار قتل المبتدع و..و..، ويرون أنه تراث فكري مأزوم ليس لنا أن نعتبره تعبيرًا عن تعاليم الإسلام وقيمه الأصلية، مدعين أنه بمجموعة من العلل تم إحباط الكثير من مجالات الإصلاح في هذه الأمة وصودرت آثار تلك المحاولات ودمرت»، الرياض ٨/ ٥/ ٢٠٠٣م.

ثم يصرح في النهاية بحرية العقيدة وحرية الردة، سواء بلسانه هو أو بلسان غيره، في صفحته «الدينية» التي كان يشرف عليها في جريدة الوطن، فيقول: «إي العنف المادي، هذا لا شيء يقرره ولا شيء يبرره أيًا كان حتى مهما كانت التبريرات الدينية، أنا لا أقصد العنف تجاه أي إنسان كان مهما كانت ديانته، مهما كانت عقيدته، مهما كان جرمه الفكري وما ينظر بأنه مرتد أو زنديق أو أيًا كان، ليس من شيء يبرر العنف والاعتداءات الجسدية والمادية على الآخرين، أما بالنسبة للآخرين فأنا أقبلهم لكن هل هم سيقبلوني؟، هذا شيء آخر»، العربية ١٥/ ٩/ ٢٠٠٤م.

ويقول: «ليست هذه المشكلة أنا أدرك هذا تماما وهذا ما أشرت إليه، أنه حتى أيضًا في مثل هذه المجتمعات التي تمنح الحريات ستجد نوازع متشددة، نزعات متطرفة، لكنها في الآخر تمنح الآخرين حقهم في الاختيار، حقهم في أن يعتقدوا ما يشاءون أن يتبنوا ما يشاءون من التوجهات والأفكار والعقائد، هذه ليست هي المشكلة، المشكلة أنه من الآخرين أن يختاروا ما يشاءون من أفكار، لكن وجود هذا الجو من الحرية كفيل بأن يقلم أظافر هذه النزعات المتشددة، وهذه طبيعة المجتمع الإنساني، تجد معتدلين ومتطرفين ولا يمكن البتة أن تلغيها، لكن بإمكانك أن تحجمها أو أن تدفعها للانسجام في ظل هذا النسيج، الكثيرون غير منصور النقيدان تغيروا، تغيروا لكنهم تغيروا في الظل»، المصدر السابق.

ويورد رأي العوضي ويوسف القرضاوي، في صفحته الدينية، عندما يقول العوضي: «الملحدون موجودون في تاريخ الدولة الإسلامية والإسلام لا يفتش عن عقائد الناس الخاصة ولكن اعترض الإسلام على من يعلن عقيدة مضادة لعقيدته، هذا هو الفرق بين أن يبيح لك الإسلام أن تعتنق ما تشاء من آراء وبين أن تدعو وتروج الإلحاد وغيره مما يناقض الدين لأنه خيانة عامة للدولة، حيث إن الدولة الإسلامية تنبثق تشريعاتها من عقيدتها بخلاف الدولة العلمانية.. فالملحد المجاهر المتحدي لابد



أن يستتاب وإلا طبق عليه الحد ولكن كم دولة عندنا تقيم الحدود الشرعية وتحرص على تطبيقها فهنيئًا للملحدين والزنادقة في عصر ترويج الكفر بحجة الإبداع والليبرالية والحداثة!»، الوطن ٢/ ٩/ ٢٠٠١.

وعندما يقول القرضاوي: «اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، الذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يفعل ويدع ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ و﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾، والمسلم يوقن أن مشيئة الله لا راد لها ولا معقب، كما أنه لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة، علم الناس ذلك أو جهلوه، ولهذا لا يفكرا لمسلم يومًا أن يجبر الناس ليصيروا كلهم مسلمين كيف وقد قال الله تعالى لرسوله الكريم: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾، إن المسلم ليس مكلفًا أن يحاسب الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه، وليس موعده هذه الدنيا، إنما حسابهم على الله في يوم الحساب، وجزاؤهم متروك في يوم الدين، قال تعالى: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾»، الوطن ٢٤/ ٩/ ٢٠٠١م.

فما بين زعمه بأنه لا يجوز محاسبة ولا استعمال العنف مع أي شخص «مهما كانت ديانته مهما كانت عقيدته مهما كان جرمه الفكري وما ينظر بأنه مرتد أو زنديق أو أيا كان»، وثنائه على المجتمعات الغربية التي مهما كان فيها من المتطرفين، إلا أنها «في الآخر تمنح الآخرين حقهم في الاختيار، حقهم في أن يعتقدوا ما يشاءون أن يتبنوا ما يشاءون من التوجهات والأفكار والعقائد»، وما بين زعم العوضي، أن مفهوم الردة محصور في «الإلحاد»، والمجاهرة به، وهذا هو الذي يقام عليه الحد، لأنه خيانة عامة للدولة فقط، مع أن مفهوم الردة في الإسلام أمر اشمل من ذلك بكثير، وأسباب إقامة الحد على فاعله، هو «تبديل الدين» من المسلم الذي دخل في الإسلام بحريته واختياره، وما بين زعم

القرضاوي، أن «اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى الذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يعمل يدع»، إلى آخر كلامه، الذي هو ترداد لما سبق من الادعاءات، فلا نطيل فيه وفي مناقشته.

ونعرض أخيرًا، رأيه في الردة التي حصلت بعد وفاة الرسول ﷺ، وزعمه اختلاف الصحابة في ذلك، وترديده لمزاعم الغنامي حول رد عمر رضي الله عنه «لأموالهم وممتلكاتهم عند توليه الخلافة»، واتهامه للعلماء والسلف بالتقليد و «الجمود»، والوصول إلى «النتيجة المنطقية لمقدماتهم الفاسدة»، في مسألة الردة، وللعلم فهذا رأيه القديم في الردة، قبل أن يصل إلى النتائج النهائية التي سبق عرضها وهي مقدمة لها، وآراءه الأخيرة تطور طبيعي لمن يحمل هذه الأفكار، التي سنعرضها بكاملها في مكان آخر، عندما يقول: «تدل الأحاديث الصحيحة وكتب السير والأخبار على أن الذين قاتلهم الصحابة في حروب الردة أثر وفاة الرسول ﷺ كانوا ثلاث فئات:

١- الذين ارتدوا عن الإسلام وقاتلوا الدولة المسلمة وهؤلاء كان كفرهم محل إجماع من المسلمين.

٢- الذين امتنعوا عن أداء الزكاة لأبي بكر ولكنهم ظاهروا الفئة الأولى وقاتلوا معهم، وهؤلاء كان كفرهم لمظاهرتهم لمن ارتد كما دلت عليه النصوص الصريحة.

٣- والفئة الثالثة هم الذين بقوا على إسلامهم ولم ينكروا شرعية الزكاة ولم يظاهروا من ارتد، غير أنهم امتنعوا عن أداء الزكاة، وكان من هذه الفئة من اختلط بالفئة الثانية وهذه الفئة هي التي وقع الخلاف بين أبي بكر وعمر في وجوب قتالهم ثم قاتلهم أبو بكر، وقد رد إليهم عمر أموالهم وممتلكاتهم عند توليه الخلافة، وإذا كان حال هؤلاء قد التبس على كبار فقهاء الصحابة فإن من بعدهم ليسوا أعظم شأنًا منهم، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنهم كانوا كفارا بجامع قتال الصحابة لهم، وعلقوا مناط التكفير بامتناعهم عن دفع الزكاة وقتالهم دون ذلك، وقد كانت سيرة الرسول في الممتنع عن دفعها أن تؤخذ

منها ويعاقب بأخذ شطر ماله. لهذا ذهب بعض العلماء إلى تكفير كل طائفة ممتنعة عن التزام شيء من شعائر الإسلام، حتى وإن كانت النصوص القطعية لم تدل على كفر من تركها، ولكنهم فرقوا بين الواحد والجماعة وعدوا امتناع الواحد معصية تستحق التعزيز ولا توجب الردة، وامتناع الطائفة ممثلة بجماعة أو نظام كفرا وردة عن دين الإسلام، ومن كان له أدنى إلمام بعلوم الشريعة، يعلم قطعا أنه ليس في الإسلام ما هو معصية في حق الفرد وكفر في حق الجماعة، والذين ذهبوا إلى هذا، قصروا الامتناع بالقتال دون غيره من مظاهر الرد والرفض لأنهم لم يجدوا في كتب من قلدوهم سوى هذه الصورة، فجمدوا عليها، ولكننا ندرك جيدا من معرفتنا بأنفسنا والمعهود من أحوال أبناء جنسنا من البشر أن امتناع الإنسان عن سلوك وفعل ما، يتمظهر في ممارسات كثيرة ليس الامتناع المسلح سوى صورة نهائية لها. لم يستطيعوا افتراض صور أخرى لأنها ستؤدي حتما إلى منزلقات خطيرة، ولكنها في الحقيقة محصلة ونتيجة منطقية لمقدماتهم الفاسدة»، المجلة ١٠٤٦.

فهل هذا الالتباس المزعوم عند «كبار فقهاء الصحابة»، بقي أم زال بالحوار والمناقشة مع الصديق حول مسألة الخلاف؟، ألا يكفيه قول عمر وهو المتقدم في هذه المعارضة: بأن الله شرح صدره لرأي أبي بكر، أم أنه الكذب والمغالطة؟، وهو يتهم «بعض العلماء»، بأنهم يذهبون إلى «تكفير كل طائفة ممتنعة عن التزام شيء من شعائر الإسلام حتى وإن كانت النصوص القطعية لم تدل على كفر من تركها»، وهذا هو رأي الصحابة وجمهور علماء الأمة، وليس «بعض العلماء»، وهي تهمة خطيرة، ولكنها ليست غريبة عنه وعن أمثاله، وهو يتهم هؤلاء بهذه التهمة الفظيعة، مع أن «من كان له أدنى إلمام بعلوم الشريعة يعلم قطعًا أنه ليس في الإسلام، ما هو معصية في حق الفرد وكفر في حقا الجماعة»، إذًا فهؤلاء يتعمدون مخالفة الدين في أمر خطير كالتكفير، وما ينبني عليه من المقاتلة وسفك الدماء واستباحة الأموال وسبي النساء والأولاد، فهل هناك جريمة

بحق السلف والعلماء أكبر من هذه الجريمة؟، وهو يسوقها في وسيلة إعلامية، وكأنه يشرب كأسًا من الماء، فحسبنا الله ونعم الوكيل.

ولعل من المناسب هنا ردًا عليه وعلى غيره، في بيان طبيعة علاقة أهل السنة بمخالفيهم، وكيف يتعاملون معهم إذا كانت لهم سلطة، وكيف يتعامل هؤلاء المخالفون مع أهل السنة إذا تمكنوا منهم، أن نعرض شهادة شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهي شهادة من عالم منصف لم يقل فيها إلا الحق، وذلك عندما قال في كتابه: التسعينية، ج٢ ص٦٩٨-٧٠١، تحقيق الدكتور محمد العجلان،: «ولهذا كثيرًا ما يكون أهل البدع مع القدرة يشبهون الكفار في استحلال قتل المؤمنين وتكفيرهم كما يفعله الخوارج والمعتزلة والرافضة والجهمية وفروعهم، لكن فيهم من يقاتل بطائفة ممتنعة كالخوارج والزيدية ومنهم من يسعى في قتل المقدور عليه من مخالفيه إما بسلطانه وإما بحيلته، ومع العجز يشبهون المنافقين يستعملون التقية والنفاق كحال المنافقين، وذلك لأن البدع مشتقة من الكفر، فإن المشركين وأهل الكتاب هم مع القدرة يحاربون المؤمنين ومع العجز ينافقونهم. والمؤمن مشروع له مع القدرة أن يقيم دين الله - بحسب الإمكان- بالمحاربة وغيرها ومع العجز يمسك عما عجز عنه من الانتصار ويصبر على ما يصيبه من البلاء من غير منافقة، بل يشرع له من المداراة ومن التكلم بما يكره عليه ما جعل الله له مخرجًا ومخرجا. ولهذا كان أهل السنة مع أهل البدعة بالعكس إذا قدروا عليهم لا يعتدون عليهم بالتكفير والقتل وغير ذلك، بل يستعملون معهم العدل الذي أمر الله به ورسوله كما فعل عمر بن عبدالعزيز بالحرورية والقدرية، وإذا جاهدوهم فكما جاهد علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الحرورية بعد الإعذار وإقامة الحجة، وعامة ما كانوا يستعملونه معهم الهجران والمنع من الأمور التي تظهر بسببها بدعتهم مثل ترك مخاطبتهم ومجالستهم، لأن هذا هو الطريق إلى خمود بدعتهم، وإذا عجزوا لم ينافقوهم بل يصبرون على الحق الذي بعث الله به نبيه كما كان سلف المؤمنين يفعلون وكما أمرهم الله في كتابه حيث أمرهم بالصبر على الحق

وأمرهم أن لا يحملهم شنآن قوم على ألا يعدلوا»، ولعلنا هنا نذكرهم جميعًا بموقف الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، عندما قدر على خصوم السنة فعفا عنهم فيما يخصه في نفسه، ودعا غيره إلى العفو، وكذلك فينبغي تذكر موقف ابن تيمية نفسه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، عندما دالت له الأمور في عهد السلطان الناصر، وأخرجه من السجن عرض عليه أن يحكم بخصومه الظلمة من الفقهاء والصوفية، فعفا عنهم ودافع عنهم أمام السلطان الناصر، وأخبره أنك لا تجد في مملكتك مثلهم.

أما عادل الطريفي المنظر الكبير !!!، والداعية الصريح إلى الليبرالية الغربية، فيعالج مفهوم الحرية بشكل أعمق من البقية، ويسرد لنا تاريخها في الغرب، وتجربتها في البلاد العربية، ويصل في النهاية إلى نفس النتيجة: الحرية الفكرية والعقدية المطلقة والدعوة إلى إلغاء حد الردة، واتهام الرسول ﷺ، والصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، بأنهم أساس مفهوم «القتل»، و«القتال» كعلاج للردة، ولا ينسى أن يتهم الصحابة بقتل المرتدين و «سبي نسائهم وأطفالهم»، تبعًا «لولائهم السياسي والقبلي»، وقد وصل في تحليل مفهوم الردة في الإسلام، إلى آراء خطيرة تدل على عمق الانحراف الذي وصل إليه كما سنرى، فهو أولًا يعرض لنا تاريخ التسامح في أوروبا، في جريدة الوطن ١٧/ ٣/ ٢٠٠٤، بدءًا بـ «المصلح الكبير» !!!!، «توماس الإكويني»، ومرورًا بـ «رائد الإصلاح الديني» !!!، «مارتن لوثر»، وانتهاءً بـ «رائد التنوير في أوربا» !!!، «جون لوك»، فماذا كانت نتيجة هذا العرض؟، هذه النتيجة نأخذها من مقاله هو، فـ «أغلب المصلحين الدينيين كان لديهم اهتمام وكلمات عامة حول التسامح الديني ولكنهم يخفقون عند ملامسة دنيا الواقع»، و«توماس الإكويني»، يبرر عدم التسامح في بعض الظروف، ففي رسالته «خلاصة اللاهوت»، يميز بين الكفر والهرطقة والردة، فبرأيه يتم التسامح مع الكافر «المؤمن بدين آخر»، أما المهرطق والمرتد فهؤلاء يجب القضاء عليهم لأنه يهددون مجتمع المؤمنين»، و«مارتن لوثر»، اقترب من الرأي القائل بأن الناس على دين ملوكهم، ولذلك تنكر لحركة «التعميديين» تحت

دعوى الفصل بين الديني والدنيوي»، أما جون لوك «رائد التنوير الأوربي العلماني»، فهو «يعتقد أن التسامح خدعة يضلل بها غير المؤمنين والمجتمع المؤمن»، وهو في رسالة أخرى «يدعو فيها للتسامح بين الكاثوليك والبروتستانت، ولكنه في هذه الرسالة لم يكن يقبل بالتسامح مع غير المؤمنين (غير النصارى)، لأنه «لا أمان لمن لا يؤمن بالله»، وهو يقدم هذه الاعترافات الخطيرة عن فلاسفة التنوير في هذا العرض، ليبين للقارئ «الصعوبات التي واجهت التسامح، وأن «لوك» وصل في النهاية إلى «التسامح مع غير المؤمنين»، ولعل آثار تسامح «لوك» واضحة جدًا، في سلوك الأوربيين مع الأعراق والأديان الأخرى، في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين. وهو في نفس المقالة يعطينا تعريفًا للتسامح العلماني، الذي ينبغي أن يسير عليه الناس «المتحضرون»، فهو في رأيه «لا يعني أن تؤمن أن غيرك مآله إلى النار وأنه غير محترم الدم والمال وأن بإمكانك سبي ذراريه وحيازة ماله بعد المعركة»، وهو يعتذر للأمريكيين في إجراءاتهم القاسية بعد أحداث سبتمبر، فلابد أن يزول ذلك «في بلد تسود فيه قيمة التسامح في نهاية المطاف»، الوطن ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٣م.

ويستغل أحداث التفجيرات في المملكة، فيدعونا إلى بناء «أرضية جديدة لبناء التسامح ونبذ التشدد الديني في كل مجالات حياتنا»، المصدر السابق، وذلك في انتهازية مقيتة تعودناها منهم.

ويكتب مقالًا مطولًا في جريدة المحايد ٩/ ١/ ٢٠٠٢، يستعرض فيها تاريخ الحرية ومفهومها، وعوائق انتشارها في العالم العربي والإسلامي، ويبدأ بمفهوم الحرية الشامل في رأيه، فيقول: «إن الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم السفوح «الكواكبي طبائع الاستبداد. لن يجد الإنسان في مدى حياته الأرضية كلمة أكثر جدلًا من كلمة الحرية، لقد اعترضت هذه المفردة الصغيرة كل قضاياه ومشكلاته إنه ما بحث أو نقب في حالته ومعاشه إلا وظهرت حاملة معها المتاعب والمصاعب، هو لا يفهمها تبدو

بسيطة سهلة من الظاهر ولكن ما أن يقترب منها حتى تتكشف له عن استحالة وعماء. إن مشكلة الحرية لو كانت مشكلة حقًا أنها تتوافر على فروع النشاط الإنساني العقلي منه على وجه الخصوص ـ فنحن نصادف الحرية في تساؤلات عدة في الأديان نواجه أسئلة محيرة (الجبر / الاختيار / الكسب / القدر) ونتساءل هل يملك الإنسان إرادته وفعله أي حريته أم أنه مجبور وفق قدر أعد له وأيًا كان الجواب. فلماذا تلزم الأديان الإنسان بشرائعها؟، ولماذا يتنكر الإنسان للامتحان الإلهي؟، نجد هذه التساؤلات متجسدة في التجربة الإسلامية في مذاهب المرجئة والقدرية وفي اليهودية في عقيدة البداءة على الله، وفي غيرهما من الأديان السماوية والوثنية ...»،... أما مفهوم الحرية فترتبط فيه الحرية بسلسلة المفاهيم الفكرية الحديثة «المفهوم السياسي المفهوم الاقتصادي المفهوم الاجتماعي»، فالحرية في المفهوم (الأخلاقي) التخلص من الإجبار والقيد الداخلي من شهوات ونوازع ـ والخارجي من ظلم واستبعاد، (المفهوم السياسي): المذهب الداعي إلى تقليص دور الدولة في توجيه الفرد والحد من نشاطاته ليبرالية ـ (المفهوم الديني) حرية الفرد في الرأي والتفكر والسلوك بمعزل عن المعتقد والمؤسسة الدينية، (ا لمفهوم الاقتصادي) تقديم حق الفرد في التملك والتصرف على الاعتبارات المختلفة رأسمالية ـ الحرية عبر هذه المفاهيم تتناول علاقة الإنسان بخالقه بأخيه الإنسان وبالطبيعة من حوله».

ويعرض تجربة الحرية في العالم العربي والإسلامي، فيقول: «لو عدنا بالنظر إلى بدايات النهضة في العالم العربي وتتبعنا تجربة الحرية لوجدنا حقيقة مزعجة بعض الشيء. تتلخص في أن رموز النهضة ودعاتها الإصلاحيين والسياسيين اتخذوا من الحرية شعارات لدعواتهم ونشاطاتهم الإصلاحية، ولم يتطرقوا إلى الحرية بوصفها مفهوما موضوعيًا يجب التعمق فيه و البحث للوصول إلى تصور ملائم للحرية يصلح لحل مشكلاتهم. فالفقهاء على سبيل المثال في أوائل القرن الماضي لم يكونوا على وعي بمعنى الحرية كشعار حين رفع

لأول مرة، لقد كان الفقيه يضع لفظ الحرية في مقابل لفظ العبودية كما يألفها في الفقه. هذه الحقيقة قادت إلى مظاهر سلبية تكتفي بثلاث منها لأهميتها:

وأولها- أن الحرية [لما] استخدمت كشعار لا كمفهوم كما كان يفترض تحولت إلى وسيلة تبريرية، فأصحاب الدعوات المختلفة من قوميين وليبراليين وإسلاميين استخدموا شعار الحرية لتبرير مطالبهم ودعواتهم من دون أن تكون الحرية بحد ذاتها مطلب يتطلع للحصول عليه، وهذه الحالة تتفق مع ما طرحه المفكر الفرنسي «ريمون بولان» في كتابه «الأخلاق والسياسة» حول علاقة الحرية بالشعار: (الكائن الحر بوصفه حرية لا ينطوي على أي قيمة ذاتية. إن خاصية الحرية هي أنها لا تنطوي باعتبارها حرية على أية قيمة محددة ولكنها قادرة على أن تكون جميع القيم. أي أنها قادرة على أن تبدع أية قيمة قدرتها على أن تسحق أية قيمة)».

ثانيها- أن أصحاب الشعارات المختلفة لجأوا إلى التراث واستدعوا مواطن الحرية فيه لتوثيق رأيهم بصورة بات من المعروف أنها كانت «انتقائية» ومتوافقة مع تطلعات أصحاب الدعوة ودعوتهم.

ثالثها- العالم العربي عاش في تلك الحقبة نسبًا متفاوتة من الحريات المختلفة، وأدت الحقيقة السابقة الذكر إلى نزاع بين أصحاب الدعوات، وإلى نشوء الثورات والتي قادت بدورها إلى التسلط والاستبداد وغلبة الرأي الواحد: أي قمع الحريات و القيم التي تحملها، لماذا؟ لأن تلك الدعوات لم تستوعب مفهوم الحرية حق الوعي ولو فعلت ذلك لجنبت المجتمعات العربية تلك الكوارث.

شهد العالم العربي كغيره دعوات الحرية في هذا القرن والتي تمثلت بثلاث اتجاهات:

الماركسية والوجودية والديمقراطية الحديثة. تمثل الاتجاه الماركسي دعوى الحرية ضد الإقطاع والتملك وسيطرة القلة على الجموع وفق تصور المادية التاريخية لأطوار التحولات الاجتماعية ووصولًا إلى سيادة المجموع، ولذلك كان واضحًا أن تأثر المجتمعات الساعية إلى التحرر سيرتبط غالبًا بالإصلاحات الاشتراكية.

الاتجاه الوجودي: هو الآخر تحول إلى دعوة إلى الحرية ولكن على حساب سيادة المجموع: أي أن الوجودية سعت إلى استعادة الذات وتحقيقها عبر مفهوم الوجود قبل أن تسحق في المجموع.

أما الديمقراطية الحديثة: فسعت إلى إتمام المصالحة بين الفرد والمجتمع بإعطائه حقوقًا تمكنه من المشاركة ولكن وفق شروط يرتضيها المجتمع.

العالم العربي أخذ بهذه الاتجاهات بنسب متفاوتة ورغم ذلك لم تفلح هذه الاتجاهات في زرع الحرية في الفرد العربي ربما لعدم توفر الشروط الموضوعية لنجاح مثل هذه الاتجاهات أو لنقل استحالة توفرها، لأن الفرد العربي لن يعي الحرية إلا وفق خصوصيته (دينه قوميته ثقافته) وأي دعوة لا تتضمن مراعاة لهذه الخصوصية فإنها لن تجد صدى واقعي في المجتمعات العربية»، المصدر السابق.

وبعد أن يعرض حدود الحرية في الفلسفات الغربية على اختلافها، يبين موقف المفكرين العرب من الحرية، فيقول: «المفكرين [المفكرون] العرب كانوا جزءًا من مجتمعاتهم العربية، وكانوا أيضا في موضع الشهود لكل الدعوات والتيارات والاتجاهات التي تبنت الحرية كاملة أو بعضا منها، وشهدوا بطبيعة الحال الوقائع السياسية المصاحبة، وجسد كل ذلك عودتهم إلى التراث ودراسته، وأصبحت مقولة «التراث والتحرير» شائعة ورائجة، ففي عام ٧٩ نظمت الجمعية الفلسفية المغربية بالتعاون مع الاتحاد

الدولي للجمعيات الفلسفية مؤتمرا بعنوان «من التراث إلى التحرير»، وألقى الفيلسوف «مرسييه» رئيس الاتحاد بحثًا بعنوان «هل يؤدي التحرر إلى فقد الإحساس بالمقدس» وكانت إجابته بالنفي، ولكن المحاضر فوجئ بمعارضة أكثرية من المفكرين العرب، بحجة أن ذلك قد يصدق على الغرب بعد أن سئم علمانيته وعقلانيته ولكنه لا يصدق على الوضع العربي الذي يعاني من المحرمات التي لا يجوز التفكير بها الله والسلطة والجنس ـ هذه الحادثة تعكس مقدار الأزمة التي شهدها الفكر العربي، فعوضًا عن اختصار التجربة والاتعاظ بتجربة الآخر ترانا نصر على حتمية الواقع: أي أن لا أحد منا يريد الاعتراف بالخطأ والنقص، ولذلك فنحن نكابر ونتعامى أمام المعطيات الحديثة في الفلسفة والفكر حين لا تتفق مع مشروعاتنا الفردية. تلا مرحلة «التراث والتحرير» مرحلة «الحريات والديمقراطية»، وفي هذه المرحلة يندر أن نجد مفكرًا عربيًا لا يربط بين الحرية والديمقراطية، على الرغم من (أن مشكلة الحرية تطرح بإلحاح داخل الدولة الديمقراطية.. بقدر ما تزداد الحكومة ديمقراطية بقدر ما ينقص ضمان الحرية والفردية)، (في الحرية جون ستيوارت ميل). ومن بين الأطروحات المختلفة تجاه مسألة الحريات والديمقراطيات في العالم العربي يحلل د. حسن حنفي الأزمة بقوله: (الأزمة التي نعيشها.. غياب الحوار في حياتنا المعاصرة نتيجة لأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير وإبداء الرأي) ويلخص د. حسن حنفي جذور أزمة الحريات في خمسة عناصر:

١ـ حرفية التفسير.
٢-تكفير المعارض.
٣- سلطوية التصور.
٤- تبرير المعطيات.
٥- هدم العقل.

أما المفكر المغربي عبدالله العروي في بحثه القيم «مفهوم الحرية» يبدو أكثر عمقًا ووعيًا بالإشكالية حيث يحلل وضع الحرية في العالم العربي إلى أربعة ظواهر:



١ـ انتشار الدعوة إلى الحرية على مستوى العراك السياسي اليومي.

٢ـ تركيز البحث الفلسفي على مفارقات الحرية عند التطبيق (أعداء الليبرالية).

٣ـ إهمال ازدهار الشخصية بعرقلة انتشار نتائج العلوم النفسية والسلوكية.

٤ـ تداخل القيم لفرط نشاط وتطور المجتمع العربي المعاصر والتنمية والأصالة، مع قيمة الحرية.

وتبدو النقطتان الأخيرتان إسهاما قديرًا وواعيًا من العروى يلتمس الإشكال الحقيقي لمفهوم الحرية لدى الفرد العربي»، المصدر السابق

فهو يعرض مفهومًا شاملًا للحرية يتناول «فروع النشاط الإنساني»، ولا يستثنى الأديان جميعًا ومنها الإسلام، بأنها واجهت أسئلة الحرية في أعمق مظاهرها، ولم تستطع الإجابة عليها، بل ظلت في حيرة بزعمه، ويعرض تجربة «المرجئة والقدرية» في الإسلام، ولا يعرض النظرة السنية السلفية الإسلامية الحقيقية في هذه الإشكالية بنظره –، ويعرض للتجربة العربية فلا يفيدنا بجديد، إلا أن هذه التجربة «ركزت على «الشعارات»، ثم يعرض للتجربة العربية مرة أخرى، على يد حسن حنفي والعروي الزنادقة ويثني على موقفهما، فالعروي في «بحثه القيم!!!!»، مفهوم الحرية «يبدو أكثر وعيًا بالإشكالية أما حسن حنفي فيلخص موقفه من أزمة الحرية «في خمسة عناصر: حرية التفسير !!!. تكفير المعارض !!!. سلطوية التصور !!!. تبرير المعطيات!!!. هدم العقل !!!!»، وهذه العناصر الخمسة تصور لنا مقصودهم من الحرية وكيف يفهمونها، ومن خلال انتقاده لتجربة الحرية في العالم العربي، يركز على «انتقائية الباحثين العرب»، الذين «لجأوا إلى التراث واستدعوا مواطن الحرية فيه لتوثيق رأيهم»، وكأنه يريد أن يخبرنا بطريقة غير مباشرة نظرًا لتقدم تاريخ المقالة أن الحرية لا وجود لها في تراثنا، وأن البحث عنها في هذا

التراث غير مجدٍ ولا نافع، مما يوجه النظر إلى الاستفادة من الذين بلوروا مفهوم الحرية بشكل كامل وصحيح، وهم الغربيون.

ثم يصل في النهاية إلى التصريح برأيه في مفهوم الردة وحكمها، في مقاله في جريدة الرياض ١٨/ ٨/ ٢٠٠٥، الذي وصل فيه إلى إدانة الصحابة والخلفاء الراشدين جميعًا، وعلى رأسهم أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين، بأنهم «اخترعوا»، مفهوم الردة لإغراض «سياسية»، مخالفين بذلك في زعمه القرآن والسنة، ضاربين بهما عرض الحائط - وحاشاهم من ذلك -، فإلى تفاصيل كلامه، عندما يقول: «إحدى الملاحظات الجديرة بالاهتمام هو أنه دائما ما تعالج مسألة «الردة» لا كشروط موجبة لإدانة المرتد، بل في أغلب الأحوال كمرحلة بعدية يكون قد سبق فيها إصدار الإدانة، والتجريم فمثلًا يتم تناول هذه الموضوعات: (الاستتابة، حكم القتل والتأخير، مال المرتد، طلاق زوجته) عوضًا عن (ماهية الردة، أوصاف الردة، شروط ثبوت الردة)ـ ويتضح من هذه الموضوعات أنها تناقش مرحلة ما بعد إصدار الإدانة. قليل هي تلك النصوص التي تعالج ما يعتبر موجبًا لـ«الردة» أو تتناول «ماهية الردة». أما مسائل (التكفير) فهي لا تدخل ضمن موضوعات الردة لأنها أكثر توسعًا والنقاش والجدل حولها كبير وعريض. بيد أن الردة تبقى مفصولة بشكل أو بآخر عن «مسائل التكفير» وأحد موضوعات هذا الفصل هي أبواب «تكفير المعين» أي الجانب التطبيقي والعملي لمفهوم «الردة»، وجزء من ذلك يعود للتجربة التاريخية بشقيها السياسي الاجتماعي، فكثير من الفرق التي كانت تخوض في تكفير بعضها البعض لم تكن تستطيع ولوج هذا الحد الفاصل بسهولة لأن ذلك من شأنه إثارة الفتنة والقتل من جانب، ثم إنها قد تكون ضحية لهذا الاندفاع في محاولة وضع شروط ونماذج عملية وليست نظرية للردة إذا ما كانت السلطة في جانب هذه الطائفة أو تلك، أحد الأسباب كذلك هو أن الطائفة المنتصرة غالبًا ما تحكم على المرتدين بالقتل انطلاقًا من ولائهم السياسي (القبلي / الأسري)، ولا تتريث للتحقق من صحة عقائدهم

حسب النظرة الطائفية. ففي رواية متفق على صحتها، تم استرقاق نساء، وأطفال بني حنيفة الذين ارتدوا بعد وفاة النبي. علمًا بأن الرأي المجمع عليه بين فقهاء الصحابة بأن نساء وأبناء الذين دخلوا في الإسلام يعتبرون مسلمين، وأنه في حالة ارتداد الأبوين أو أحدهما فإن ذلك لا يعني ردة الأطفال والنساء، ولكن وبحسب أحداث المرتدين فإن الولاء السياسي (القبلي الأسري) هو وحده الذي أخذ التطبيق العلمي. وإلى عصرنا الحاضر فإن الجماعات «السلفية الجهادية» التي تقوم بالتكفير ترى ردة الرجال وتجيز لنفسها سبي النساء واسترقاق الأطفال من الناحية النظرية. النصوص الواردة في «الردة» تنص صراحة على أن حكم «المرتد» هو القتل وقد حكي الإجماع في كافة المذاهب الفقهية الأربعة، وأبلغ آية تتناول «الردة» هي الآية ٢١٧ من سورة البقرة: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ كما هو واضح فإن الآية هنا لا تشير إلى القتل، أو حد الردة، وإنما توجد الإشارة للقتل في الآيات التي تتعلق بالمشركين والكافرين، ورغم محاولة بعض العلماء المعاصرين تهميش موضوع «الردة» لحساسيته لمسألة الحرية الدينية عبر القول أن: (الغالب في فقه المسلمين نظرًا لا عملًا الاستتابة أو القتل للردة) «السياسة والحكم: الترابي»، فهو قول يتجاوز النصوص الشرعية والوقائع التاريخية، ففي الحديث الذي يرويه البخاري: «**من بدل دينه فاقتلوه**» إشارة صريحة بوجوب القتل، وكذلك يظهر الأمر بالقتل وربطه بمسألة «الجماعة السياسية» في الحديث المشهور المتفق عليه: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحد ثلاث.. والتارك لدينه المفارق للجماعة**». أمام الوقائع فهي كثيرة في كل العصور، فقد استتاب النبي امرأة تدعى أم مروان (الدار قطني)، وقد قتل الصحابيان ابن مسعود ومعاذ رجلًا ارتد دون استتابة في أصح الروايات (البخاري)، وحروب الردة التي خاضها أبو بكر تثبت ذلك، وقتلى الرأي والفكر في التراث الإسلامي القديم والحديث كثيرون، منذ الجعد بن درهم، وحتى الكاتب السوداني محمود محمد طه معاصر الترابي صاحب النص السابق الذي أعدمه نظام الرئيس نميري

بعد تطبيق الشريعة في السودان. أما الاضطهاد الديني والسياسي والاجتماعي للمفكرين والفلاسفة والمؤرخين في أغلب المذاهب والحضارات الإنسانية القديمة والحديثة فهو موضوع واسع لسنا نريد الخوض فيها هنا...»... النظام الأبوي «المكون من الدولة الثيوقراطية والمجتمع اللاهوتي يضم في جهازه وسائل الحمائية الدينية / الثقافية. ففي ظل مجتمع أبوي يصبح الخروج بآراء مخالفة، أو نقد المكون الثقافي «الجماعة» مرفوضًا. وكل تلك التجاوزات تعتبر «بدعة» أو «خروجًا» والموقف الذي يمثلها هو «الردة» إن الحمائية الدينية / الثقافية تقوم بدورين في وقت واحد:

أولًا- الترهيب للمخالف العقدي والسياسي.

ثانيًا- تنظيم نظام العقوبات والمكافآت المتعلقة سواء بتجاوز هذه المحميات الردة أو الانخراط في الحمائية خدمة للعقيدة والجماعة. كذلك تعطي الحمائية الدينية / الثقافية خيارًا آخر لما تعتبره «ردة» وهو خيار «التوبة»، وهي المعادل الموضوعي للرجوع للجماعة والحصول على العفو السياسي والغفران الاجتماعي...»... هذه الأطر الاجتماعية الثلاثة (المجتمع اللاهوتي، الدولة الثيوقراطية، النظام الأبوي) هي التي تحدد وضعية المعرفة في التراث العربي الإسلامي، ولذلك فإن الشروط اللازمة لإنتاج «الخطاب» بوصفه نظام تعبير مقنن ومضبوط في تلك الحقبة هي بالضرورة خاضعة لهذه الأطر الاجتماعية، والتي من خلالها وفقط من خلالها تتم صياغة المفاهيم ـ مفهوم مثل «الردة» تتجلى محدداتها بصورة متقابلة مع هذه الأطر الواسعة والشاملة. وإذا ما أردنا أن نجري تحليلًا تاريخيًا لهذا المفهوم فإمكاننا أن نسلم بأنه بلغ من العمومية والتجريد حدًا كافيًا يمكننا من استنباط المحددات التي تصوغ بنية هذا المفهوم. بالتقصي التاريخي نجد أن «الردة» كمفهوم ارتبطت بهيئة ثابتة لدى أغلب الفرق والمذاهب الإسلامية في بنية نصوصها المعرفية ابتداء من كتب الفقه التي أفردت أبوابًا أو «كتبًا» لـ «الردة» أو كتب الحديث على اختلاف طرق تصنيفها، وأحيانًا قد تدخل تحت أبواب «البغاة» أو

«الحدود...»... الملفت للنظر في كتاب الغزالي هو معنى «التوبة الفكرية»، الغزالي الذي مر بمرحلة التصوف الشعبي ثم إلى السنية الأشعرية، ثم إلى الفلسفة الإشراقية حتى انتهى إلى التصوف السني يظل بمعنى معين عالمًا زاهدًا لم يقترف ما يمكن تسميته خطيئة بالمعنى الأخلاقي، ولكن «الخطيئة» التي تؤرق هذا العالم اللاهوتي الكبير هي خطيئة «التفكير»، الخروج عن العقل الجمعي لـ«الجماعة» مما يضع صاحبها في موقف «الردة» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الخيانة للدين، المجتمع، والوطن والنتيجة الحتمية لأولئك الذين يقفون هذا الموقف إما «التوبة» والرجوع إلى الجماعة، أو الوقوع تحت نير الاضطهاد الديني والسياسي والاجتماعي. بالنسبة للتراث الإسلامي فإن «الردة» كـ«مفهوم» تلعب دورًا هامًا في تحديد آليات سلطوية في مواجهة الضدية داخل المجتمع الإسلامي».

ويبدأ بالكذب والتزوير، عندما يزعم أنه «دائمًا!!! ما تعالج مسألة الردة لا كشروط موجبة لإدانة المرتد بل في أغلب !!! الأحوال كمرحلة بعدية يكون قد سبق فيها إصدار الإدانة والتجريم»، ففي بدء الكلمة : دائمًا، وبعد سطر واحد: في أغلب الأحوال، وهناك فرق في المدلول بين دائمًا وأغلب، ثم إن الدعوى كلها باطلة، لأن الردة لم تترك شروطها وموجبات الإدانة فيها لأحد، بل هي نص شرعي نبوي: «من بدل دينه فاقتلوه»، فإذا ثبت أنه بدل دينه بالاعتراف، أو الشهود الثقات، أقيم عليه الحد بعد الاستتابة والإيضاح والنصح والتذكير، والجاهل عدو نفسه يطلق الكلام بلا تفكير، فيتناقض في سطر واحد ويتهم التهمة العظمى بلا دليل ولا برهان، وتأمل قوله بعد سطر واحد من كلامه السابق «قليل هي تلك النصوص التي تعالج ما يعتبر موجبًا لـ«الردة» أو تتناول «ماهية الردة»، إذًا هي باعترافه موجودة ومسألة القلة والكثرة مسألة نسبية، وإذا كان النص صريحًا واضحًا، فيكفي فيه جملة قرآنية واحدة، أو جملة نبوية من حديث صحيح، كما هو شأن الردة، ثم تصل به الجرأة، إلى الزعم بأن هناك فارق بين «مسألة التكفير عمومًا»، ومسألة

«تكفير المعين»، الذي هو مناط تطبيق حد الردة، ويزعم أن هذا الفارق نشأ في أحد أسبابه، لأن الفرق كلها «لا تريد وضع نظرية للردة»، بل تكتفي بوضع «نماذج عملية وشروط للعمل بها وقت الحاجة ضد خصومها، حتى لا تستغل «النظرية» ضدهم في المستقبل، إذا كانت السلطة في جانب هذه الطائفة أو تلك»، وهذا الأبله ينسى أن وضع الشروط والنماذج العملية، يترتب عليه ما يترتب على وضع «النظرية»، وما يتبعها من احتمالات مستقبلية، بل لو كان يفهم لعلم أن وضع «نظرية منضبطة للردة»، أفضل من وضع الشروط والنماذج العملية ما دام الإنسان «واضع النظرية»، وهم هنا «الصحابة» يخشون من ارتداد هذه النظرية عليهم، ثم تصل الجريمة المطلقة في حق الأمة، إلى الزعم بأن «الطائفة المنتصرة غالبًا ما تحكم على المرتدين بالقتل انطلاقًا من ولائهم السياسي «القبلي الأسري» ولا تتريث للتحقق من صحة عقائدهم حسب النظرة الطائفية، ففي راوية متفق على صحتها تم استرقاق نساء وأطفال بني حنيفة الذين ارتدوا بعد وفاة النبي، علمًا بأن الرأي المجمع عليه بين فقهاء الصحابة بأن نساء وأبناء الذين دخلوا في الإسلام يعتبرون مسلمين وأنه في حالة ارتداد الأبوين أو أحدهما فإن ذلك لا يعني ردة الأطفال والنساء ولكن بحسب أحداث المرتدين فإن الولاء السياسي «القبلي / الأسري» هو وحده الذي أخذ التطبيق العملي»، ثم يقارن فعل الراشدين والصحابة بأفعال «الجماعات الجهادية السلفية»، وأن هؤلاء لم يخرجوا عن فعل الراشدين والصحابة، ولا نطيل الرد عليه في زعمه إجماع فقهاء الصحابة على عدم سبي نساء وأولاد المرتدين، وننقل قول الإمام ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في الفتح ج١٢ ص ٢٨٠ ط السلفية، عن مانعي الزكاة وليس عن بني حنيفة الذين ضرب بهم المثل: «وقد اختلف فيهم الصحابة بعد الغلبة هل تغنم أموالهم وتسبى ذراريهم كالكفار أو لا كالبغاة؟، فرأى أبو بكر الأول وعمل به وناظره عمر في ذلك. وذهب [أي عمر] إلى الثاني ووافقه غيره في خلافته على ذلك واستقر الإجماع عليه في حق من جحد شيئًا من الفرائض بشبهة، فيطالب بالرجوع فإن نصب القتال قوتل وأقيمت عليه الحجة فإن رجع وإلا عومل معاملة الكفار حينئذ».

ثم يرد على من حاول من المتأخرين تفريغ حد الردة من مضمونه، و«تهميشه»، ويضرب المثال على ذلك بحسن الترابي، ويؤكد أن الثابت في النصوص من الكتاب والسنة هو قتل المرتد، وأن رأي هؤلاء «المعاصرين»، هو «قول يتجاوز النصوص الشرعية والوقائع التاريخية»، ثم يضرب الأمثلة على هذه الوقائع «الكثيرة في كل العصور»، ويربط بين هذه الأمثلة في زمن الرسول ﷺ، وزمن الصديق رضي الله عنه، بـ«قتلى الرأي والفكر في التراث الإسلامي القديم والحديث»، ويرى أنهم «كثيرون»، «منذ الجعد بن درهم وحتى الكاتب السوداني محمود محمد طه»، وهو من خلال هذا الإثبات والربط بالنصوص والوقائع التاريخية، لا يريد أن يدافع عن حد الردة ويرد على الترابي وأمثاله، بل يريد أن يقول أنه لا حل لإشكال حد الردة، إلا إدانة هذه الوقائع وفاعليها، ولو كان منهم رسول الله ﷺ، وإلغاء هذه النصوص جملة وتفصيلًا، وعدم الإقتداء بفاعليها الذين هم في رأيه «مجرمون»، يقتلون الناس لأهواء أنفسهم، وولاء المرتد أو عدم ولائه قبليًا أو أسريًا تبعًا لذلك، ورأيه هذا وموقفه يشبه موقف سعود السرحان الذي سبق تفصيله، وهو يرى في مقاله هذا أن «النظام الأبوي» المكون من الدولة الثيوقراطية (الدينية) والمجتمع اللاهوتي [تشبيهًا للإسلام بالنصرانية]، يضم في جهازه وسائل الحماية الدينية والثقافية، ففي مجتمع أبوي يصبح الخروج بآراء مخالفة، أو نقد المكون الثقافي للجماعة مرفوضًا، وكل تلك التجاوزات تعتبر «بدعة» أو «خروجًا»، والموقف الذي يمثلها هو «الردة»، ويواصل القول، بأن «هذه الأطر الاجتماعية الثلاثة» المجتمع اللاهوتي، الدولة الديمقراطية، النظام الأبوي هي التي تحدد وضعية المعرفة في التراث العربي الإسلامي، ولذلك فإن الشروط اللازمة لإنتاج «الخطاب» بوصفه نظام تعبير مقنن ومضبوط في تلك الحقبة هي بالضرورة خاضعة لهذه الأطر الاجتماعية، والتي من خلالها وفقط من خلالها تتم صياغة المفاهيم. مفهوم مثل «الردة» تتجلى محدداتها بصورة متقابلة مع هذه الأطر الواسعة والشاملة»، والكلام واضح في تحديد أسباب نشوء المفاهيم في المجتمعات الأبوية الثيوقراطية اللاهوتية، و منها مفهوم الردة، فلا

وحي ولا نبي ولا دين ولا نص شرعي مقدس، فالمسألة لا تعدو في نظره، أن أوضاعًا اجتماعية وسياسية معينة صاغت وأنتجت «الخطاب»، وصنعت «المفاهيم»، وهو لا يخفي مقاصده ومعاني كلامه، ويؤكد بالتكرار أن هذه الأوضاع هي التي أنتجت هذه المفاهيم وهذا الخطاب، وذلك بقوله: «والتي من خلالها وفقط من خلالها - تتم صياغة «المفاهيم»، فهل أسفر الصبح لذي عينين؟، وهل يعي المسلمون ماذا يحمل هؤلاء من قنابل فكرية متفجرة تهدم الدين من أساسه، وتجعله مجرد إنتاج بشري اجتماعي سياسي؟، ولا ننسى الإشارة إلى قوله عن الغزالي «الذي لم يعرف ما يمكن تسميته خطيئة بالمعنى الأخلاقي ولكن الخطيئة التي تؤرق هذا العالم اللاهوتي... الكبير هي خطيئة «التفكير»، وخطيئة التفكير عند الغزالي، هي في رأيه «الخروج عن العقل الجمعي للجماعة مما يضع صاحبها في موقف «الردة» بكل ما تحمله هذه الكلمة...»، وهو يعلم أن خطيئة الغزالي ليست «التفكير»، وإنما التنقل بين المناهج والعقائد التي أشار إليها هو، ويكفي أنه وصل إلى الفلسفة الإشراقية كما ذكر ذلك هو، وما ترتب على هذا التنقل من القلق والضياع والشك، وهذه الخطيئة أخطر بكير من المعنى الأخلاقي الذي يشير إليه، وهو يرى أنه «بالنسبة إلى التراث الإسلامي فإن «الردة» كـ«مفهوم» تلعب دورًا هامًا في تحديد آليات سلطوية في مواجهة الضدّية داخل المجتمع المسلم»، وقصده بالضدية المعارضة السياسية والفكرية والاجتماعية. وبعد أن وصل إلى هذا المستوى من التفكير، فلسنا بحاجة إلى مناقشته حول تكراره لكلمة «اللاهوت» و«اللاهوتية» و«اللاهوتي»، وهو مفهوم نصراني لا علاقة له بالإسلام، ولكنه التلوث الفكري الذي أوصله إلى هذه المرحلة من الطعن بالإسلام والرسول والرسالة، وبالتالي رفض الرسالة الإلهية، والانسياق وراء الفكر المادي البشري العلماني، ولا ننسى أخيرًا الإشارة إلى سخريته «بمفهوم التوبة»، التي هي في رأيه «المعادل الموضوعي للرجوع للجماعة والحصول على العفو السياسي!!!! والغفران الاجتماعي!!!!!!»، ورأيه الأخير حول ربط مفهوم التوبة بالعفو السياسي، وفصله عن طلب العفو من الله سبحانه، مأخوذ مباشرة من محمد أركون، في كتابه:

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة الثانية / مارس ٢٠٠٥، دار الطليعة بيروت، ص ٦٧ - ٦٩، مما يدل على مصادر هذه الأفكار المنحرفة، وأنها مأخوذة من هؤلاء الزنادقة.

ويؤكد مشاري الذايدي على التسامح والتعددية ونبذ التعصب، تحت دعوى الاتساق مع «حركة التاريخ الإنساني العام ورياح الشرق والغرب»، والحفاظ على «صورة المملكة»، وعدم «تضرر الإسلام طيلة أربعة عشر قرنًا من وجود الخلافات في الرأي والاتجاهات بين المنتمين إليه وهل تلاشى الإسلام بسبب هذه الخلافات؟»، وأن الخلاف هو، في «بعض الاجتهادات» فقط، و«تنوع مناهج التفكير»، وأن هذه الاختلافات «لو كانوا يعقلون»، هي «ظاهرة صحية»، وكل هذه المغالطات هي في أسطر معدودة، يقول فيها: «وهنا جملة من الأسئلة تتعلق بمثل هذه الحالة: إذا كان شخص ما في مكان ما، يختلف مع ذلك الكاتب أو الصحافي حول قضية سياسية أو فكرية أو فقهية محددة، فهل هذا مسوغ لجره لساحات القضاء، ورفع دعوى عليه تحت ستار التضرر أو «الحسبة»؟ وهل هذا الأمر، الآن، يعتبر متسقا مع حركة التاريخ الإنساني العام، و رياح الشرق والغرب؟، والأهم من ذلك: هل هذا مفيد لصورة المملكة، التي لا تحتاج إلى المزيد من كيد الأعداء وجهل الأبناء؟، وهناك ما هو أجدر بالسؤال من كل ما مضى، وهو: هل تضرر الإسلام طيلة ١٤ قرنا من وجود الخلافات في الرأي والاتجاهات بين المنتمين إليه، وهل تلاشى الإسلام بسبب هذه الخلافات؟، وهل يمكن تصور مجتمعات خالية من التعدد والاختلاف؟، وهل هناك في السعودية، تحديدًا، اختلاف حول حقيقة الإسلام، وكونه الركن الركين، الذي لا تفاوض عليه، في الهوية السعودية؟، أم أن هناك اختلافًا في بعض «الاجتهادات» والتفسيرات، وتنوعا في مناهج التفكير، وهذه ظاهرة صحية بكل حال، لو يعقلون»، الشرق ٣٠/ ١١/ ٢٠٠٤م.

وهذه الأفكار والتساؤلات خطرت له بسبب رفع دعوى تشهير وسباب ضد أحد الكتّاب، من «شيخ سعودي»، حول مقالاته «في نقد التعصب ووجوب الإصلاح الديني»، وهو هنا وهذا الكاتب يكذبان كذبًا مفضوحًا، فليست الدعوى المرفوعة حول «أفكار هذا الكاتب»، أو «أفكار» هذا «الشيخ السعودي!!!»، بل حول استهزاء صريح بهيئة هذا «الشيخ السعودي»، المرتبطة بسنة الرسول ﷺ، فهي قضية شخصية وحق شخصي، ومن حق أي معتدى عليه أن يطالب بحقه، والدليل على أنه مغرض في كلامه، أنه ختمه في نفس المصدر السابق، بقوله: «القضية الآن تتعلق بالصحفيين والمفترض فيهم إبداء رأيهم في هذا التطور الجديد»، وأي تطور جديد في مطالبة الناس بحقوقهم؟، أما الزعم بأن الإسلام لم يتضرر من الخلافات طوال تاريخه، فأقل ما يقال عنه أنه مغالطة واضحة، تخفي كمًا هائلًا من الجهل أو سوء النية أو كليهما.

وتأمل مقارنته بين تطرفنا !!!! وتطرف الغربيين، لتعرف انحيازه لعدو قومه وأمته، عندما يقول: «إن التشنج من كل الأطراف، لن يحل المشكل، ويجب التمييز بين من يزرع قنبلة ومن يغرس شجرة حب وتسامح، وبين من ينصب شركا لاغتيال الإخاء الإنساني ومن يبني معمارا فكريا لتعضيد جسر الحوار بين البشر. لا ريب أن لديهم متطرفين كما لدينا، لكنني ضد البطولات الجوفاء والكلمات المتهربة التي تفصح وتجهر حين الحديث عن تطرف الصهاينة و «الصليبيين»، وتخنع أو تهمس همسا ناعما حين الحديث عن تطرف أهلنا وقومنا، الذي يبدو في كثير من الأحيان أكثر ضررا، لأنه يمارس باسم الله، وباسم أكثر من مليار إنسان مسلم على وجه الكرة الأرضية، ثم أنه مرض أولادنا لا أولاد الجيران»، الشرق ٢٧/ ٩/ ٢٠٠٤م.

ولن تجد أشد حمقًا من هذا الكلام، فـ«تطرفنا» قتل منهم أقل من ثلاثة آلاف، وفعله أفراد يتحملون مسئولية ما فعلوا، بينما تطرفهم قتل منا «الملايين» ولا يزال، وتقوم به دول «مسئولة»!!!، و«أعضاء» في هيئة الأمم المتحدة، ولديها برلمانات وقضاء مستقل،

وهم في رأيه ورأي أمثاله «أناس متحضرون»، «إنسانيون»، فلا مقارنة بين الحالتين لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، أما السخرية بالحديث عن «الصليبيين» و«الصهاينة»، واستهجان هذا الحديث، فهو يدل على دخيلة قلبية نحو هؤلاء يتحمل هو مسئوليتها، ولا تغير من واقع أنهم «صهاينة»، و«صليبيين»، و«أعداء»، ولو ورم أنفه.

وهو في مصدر آخر يعلق على تصريح مسئولين عربيين، حول «التطرف» و«الكراهية»، وتأكيد وجوب التشبع بمفاهيم «الوسطية والتسامح والعدل وحسن الجوار والسلام»، بقوله «هل ستثمر تصريحات وخطط وجهود الحكومات العربية في ترويج صورة الإسلام المتسامح ومن يقاوم ذلك ومن الذي ينازع على صورة أخرى»، الشرق ٢٣/ ٨/ ٢٠٠٤.

وفي مصدر آخر يتساءل: «هل نعاني من أزمة عميقة الجذور تمنع سريان ماء التسامح في عروقنا؟، ولماذا كان تاريخنا يحظى بهامش أوسع في التسامح وصدر أرحب في قبول الآراء الأخرى؟»، وسبب تساؤله ومقارنته أن الأصفهاني صاحب: محاضرات الأدباء، يروي نكتة على مجوسي أسلم فلم يعجبه شهر الصيام»، الشرق ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٤. فهل رأى القارئ قوة الحجة، وسلامة التوثيق، والبحث العميق، والخروج بهذه النتائج العلمية القاطعة؟ !!!، وعلى أية حال فرأيه في أننا كنا أكثر تسامحًا في تاريخنا منا الآن، هو ضد رأي أكثرية صحبه، الذين يرون أن تاريخنا في التسامح مظلم لا يشرف أحدًا، بل ضد رأيه هو في مناسبات أخرى، ولكنه ينسى ويلبس لكل حالة لبوسًا مختلفًا، فما أكثر طعنه في تاريخ أمته، واتهامها بالتعصب وعدم التسامح، ومطاردتها لأهل الفلسفة والفكر الحر.

وهو يدعو إلى حرية الرأي، ويحمل المتدينين مسئولية انتقاصها، فيقول: «الذين يتحدثون الآن عن الحرية ووجوب الانفتاح، يتحدثون بسبب الأزمة التي ترتبت على غياب هذه الحرية، ومن العوائق التي توضع أمام تدفق حرية الرأي والتعبير، العائق

الديني، بحجة أنه لا يجوز كذا ويحرم كذا.. يقصدون بذلك قصر الحديث والإعلان على أرباب فكر واحد. هذا لا يلغي وجود عوائق أخرى أمام حرية الرأي والتعبير عنه، مثل العائق السياسي والعائق الاجتماعي.. ولكن هذه الأخيرة تستند إلى عوامل متحركة (الاجتماع والسياسة) تتأثر كثيرًا بالمتغيرات الواقعية، عكس العائق المستند إلى عامل ثابت (أو هكذا يصور) وأعني به الخطاب الديني، الذي يقف خصما عنيدا لأي تقدم حقيقي في مضمار حرية الرأي، فلسفة وتطبيقًا. ولذلك فإن (تطاول) أهل الرأي والمنطق، كما وصفتهم، على الدين وأهله بحجة حرية الرأي أمر طبيعي في مثل هذه الأزمات الخانقة التي نعيشها دون وجود أي تفاعل حقيقي من قبل أبرز صناع هذه الأزمات، المتدينين. وأنا هنا استخدم كلمة تطاول من باب التجّوز والتنزل وإلا فإن النقد غير العلمي، الفارغ من الحجة والبرهان غير مقبول ولن يكون له أثر حقيقي،... دع الهواء يتمدد والريح تنظف بيوتنا والشمس تغسلها»، جسد الثقافة ١٢/ ٨/ ٢٠٠٣م، فالعائق الرئيسي أمام حرية الرأي والتعبير «هو العائق الديني»، وخطورته في رأيه أنه يستند إلى «عامل ثابت»، وانتبه إلى استدراكه «أو هكذا يصور»، أي أنه ليس ثابتًا في الحقيقة والفعل، ولكنه يصور كذلك، أما من الذي يصوره ويصفه بالثبات فهو معروف لدى هؤلاء.

ويتساءل: «هل نفتقد لفلسفة صلبة تؤسس لمفهوم التسامح، وتقيم العلاقة على أساس المواطنة المدنية، و«تكل أمر الخلق للخالق»، لكنها تباشر وتدير أمر الخلق في ما بينهم؟»، الشرق ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٤.

ويتهم الإسلاميين بأنهم يريدون حرية «ملتزمة بالشرع» مفصلة على مقاسهم»، وأن هذه الحرية الملتزمة، لا تعدو أن تكون «استبدادًا ودكتاتورية أخرى»، فيقول: «وإن بشرت بالحرية فبلون واحد منها ومفصل على مقاسها، ورد في نص البرنامج العملي لإحدى هذه المعارضات التي تنشط منذ عقد «ومفهومنا لحرية التجمعات هو حق تكوين أي جماعة أو مؤسسة بلا شروط ولا موانع إلا إذا تبين أن جماعة ما تأسست على

أمر يخالف الشرع «هنا يصبح السؤال المشروع والكبير، هل يقتصر هذا الحق السياسي على من يملك المواصفات الأيدلوجية المتفقة مع هذه المعايير الخاصة؟ أليس هذا استبدادًا وديكتاتورية أخرى»، الشرق ٢١/ ١٠/ ٢٠٠٣م.

ويلوم «الرقابة الأهلية» المتشددة، التي تحيط «بصانع النص المسكين» !!!، فيقول: «نتحدث عن رقابة تمارس حتى على السياسي الممسك بأزمة القرار إنها رقابة جماعية، يمتزج فيها الاجتماعي بالديني بالسياسي، وتنجدل فيه توجسات مختلفة ومتباينة المصادر، لتحيط بصانع النص المسكين. فالذي طارد الدكتور أبو زيد في مصر، لم تكن الدولة بل «الرقيب الأهلي» أو إن شئنا الدقة: المحتكر دور الرقيب الأهلي. ومن سخريات القدر أن الذي قاد الحملة ضد الدكتور أبو زيد، وهو الدكتور عبد الصبور شاهين، وقام مع آخرين ببناء تل من الكراهية والحصار حوله، تعرض هو الآخر، وبعد فترة يسيرة، إلى حملة ملاحقة من رفيقه الشيخ يوسف البدري، وقام بـ «الاحتساب» عليه وطالب بمنع كتابه «أبي آدم» من التداول ومحاسبة صاحبه، برسم الضلال والزيغ!»، الشرق ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٤م، وللتنبيه فقط فالقدر لا يسخر لأن المقدر هو الله.

ويرى أننا «من أقل شعوب العالم إسهامًا في الإنتاج الأدبي والنظري بكل صوره «نصًا، صورة، صوتًا، تشكيلًا»، ولكننا من أكثرها قيودًا وتدقيقًا لهذا الإنتاج»، ويرى أن معنى ذلك «أننا نخنق أنفسا ونمنع وصول الهواء إلى صدرونا بكل أريجيه وفرح»، المصدر السابق. ويرى في نفس المصدر، أننا لا نعدم في كل عام بل في كل شهر «خبرًا عن محاسبة مبدع أو ملاحقة رواية أو لعن فيلم أو أغنية»، فهو يكرر مثل سابقيه «إيكال أمر الخلق للخالق» وتأجيل محاسبتهم ليوم الفصل، ويدعو لفلسفة «تؤسس لمفهوم التسامح وتقيم العلاقة على أساس المواطنية»، وتباشر وتدبر أمر الخلق فيما بينهم»، وكل هذه المفاهيم الذي ذكرها «التسامح» و«المواطنية» و«تدبير أمر الخلق فيما بينهم»، هي دعوة

لإلغاء الدين وحصره بالعلاقة الروحية بين العبد وربه، على طريقة العلمانيين في كل مكان، وقد فصل ذلك في موضعه.

ويعيد ويكرر نفس المعاني بل ونفس الألفاظ، في الشرق ١٨/ ٣/ ٢٠٠٨، مؤكدًا على أن «الحرية هي جوهر الإنسان»، مستخدمًا كعادته الاستعارات البلاغية، مستشهدًا بعبد الرحمن منيف ونزار قباني، محذرًا من أعداء الحرية، الذين يستخدمون «فتاوى التكفير والردة لكتاب ومفكرين ومبدعين وفنانين عرب، آخرها فتوى بتكفير كاتبة مصرية، وقبلها كفر الشاعر الشهاوي وسيد القمني والعشماوي ونصر أبو زيد... وغيرهم كثير. والآن وفي آخر القطاف المر، فتوى من شيخ سعودي بتكفير كاتبين سعوديين وإهدار دمهما والحكم بردتهما..»، وإذا لم يكن القمني ونصر أبو زيد كفارًا، فليس في الدنيا كفار مطلقًا، وهذا هو ما يريدون الوصول إليه، أما دفاعه عن صاحبيه عبدالله بجاد العتيبي ويوسف أبا الخيل فهو دفاع عن نفسه.

أما حسن فرحان المالكي، ففي مقابلة مطولة معه في منتدى الإقلاع !!!، في ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٣، ١٢/ ١١/ ٢٠٠٣، فقد أباح حرية التعبير المطلقة مهما كان الخلاف مع الآخر، ولو كان على باطل، فقال: «ولا يجوز أن نتظالم لظنون !!! فنقول إننا على حق والآخرون على باطل، فهذا الباب فتح مفاسد كبيرة، أنا مع حرية التعبير ثم لو كان الآخر على باطل دعه يدلي بوجهة نظره، هذا حقه، كل له أن يطرح وجهة نظره، غلاة كانوا أو معتدلين أو ليبراليين أو متوسطين بين هؤلاء وهؤلاء».

وانتقل من هذا الرأي، إلى إلغاء حد الردة بشكل صريح وطعن بالعلماء والفقهاء، وبرأ نفسه وأمثاله، ولخص الموضوع، ثم توسع فيه، ثم عقب على الأسئلة حول الردة وأحكامها، ولم ينس أن يوصي القارئ بقراءة «الدراسة الفقهية الجيدة» حول الردة، ويتمنى على الموقع نشرها، وهي لأحمد صبحي منصور القرآني - والقرآن منه براء -، الزنديق المرتد منكر السنة جملة وتفصيلا، ويذكرنا من خلال هذه المقابلة، بوجوب «معرفة الأثر

السياسي في تشكيل الأحكام الفقهية»، ووجوب التفريق بين «إسلام التاريخ وإسلام النص»، وأن «إسلام النص هو الواجب وأما الإسلام التاريخي فيجب فصل ما أضافه التاريخ إلى النص»، وتبعًا لذلك فـ «الأثر السياسي له دوره في توسيع «باب الردة» حتى سفكوا به دماء الآمرين بالعدل والناهين عن الظلم»، ويتهم العلماء والفقهاء، بأنهم «لم ينتبهوا للفرق بين الردة الفردية والجماعية لحاجة السلاطين لقتل مخالفيهم، فيكون من السهل الحكم بالردة ثم القتل»، ويحاول أن يربط بين رأي أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حبس المرتد، برأي عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في ذلك، وبينهما فرق كبير يعرفه من قرأ أبواب الردة، والآثار الواردة في ذلك، أما أبو حنيفة فهو يرى سجن المرأة المرتدة «فقط»، وهو هنا قد أجمل ولم يوضح، وأما عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فكلامه واضح «هلا حبستموه ثلاثة أيام وأطعمتموه في كل يوم رغيفًا لعله يتوب فيتوب الله عليه»، وليس حبسًا مطلقًا، ومع ذلك ذكر الحبس وسكت، مما يدل على الخيانة العلمية وهي ليست غريبة عليه، واقرأ تفاصيل ذلك في فتح الباري ج١٢ ص ٢٦٩.

وكل اتكائه في بحثه هذا، على أن «القرآن الكريم ذكر الحدود وليس فيها حد الردة مع دواعي ذكر الحد لكثرة ذكر الردة ومن كفر بعد إيمانه»، وعلى أن «الأحاديث في ذلك إما صحيح غير صريح !!! وإما ضعيف»، وهي دعوى كبيرة ليس أهلًا لها ولا لإثباتها، ودون ذلك خرط القتاد، وقد وضحت هذه القضية في الرد على يوسف أبا الخيل، وأما التهويش والتشويش، فلا يقدم ولا يؤخر في الأدلة العلمية الشرعية، فضلًا عن أنه وأمثاله ليسوا من أهل الفتوى والتقوى والعلم، الذين يعتد برأيهم فيما هو أقل من مثل هذه القضايا الكبيرة فضلًا عنها وأمثالها، والدليل على تهوره وحماقته، أنه في هذا النقل من هذه المقابلة اتهم المتشددين !!!، بأنهم يكفرون، بمثل «القول بجواز الانتخابات أو قيادة المرأة للسيارة أو لهم رأي في بعض من وصف بالصحبة !!! أو تأولوا صفة من الصفات»، وهو يعلم أنه يكذب بامتياز فيما ذكره، فلا أحد يكفر بما هو أعظم من هذه

الأمور فضلًا عنها، ولا أدل على حماقته من ذكره لنفسه هنا بقوله «لهم رأي في بعض من وصف بالصحبة»، وللبيان والإيضاح، فهذا «الرأي»، في «بعض من وصف بالصحبة»، هو تكفير معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، مع أبيه أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والأعجب من ذلك، أنه لا يكفر «أبا طاهر القرمطي»، الباطني الملحد في حرم الله، وقاتل أربعين ألفًا من الحجاج في فجاج بيت الله الحرام وأركانه وزمزمه وحطيمه، والقائل وهو على فرسه داخل ساحة الحرم، وفرسه يبول في حرم الله: أنا بالله وبالله أنا، يخلق الخلق وأفنيهم أنا. ولتفصيل ذلك موضع آخر، لكني أردت أن أبين مدى «علمه وتقواه وورعه»، الذي يؤهله للإفتاء حسب زعمه في قضايا المسلمين، بل وفي أخطرها.

ولعل من أكبر الأدلة على مدى علمه في نفس المقابلة، أنه كتب قول الله تعالى: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ﴾ : «لئن عدنا إلى المدينة»، ولا أظن ذلك خطأً مطبعيًا، لعدم التشابه بين الكلمتين والله أعلم بالحال، أما جهله المركب فتراه عندما تقرأ كلامه بالتفصيل حول حكم الردة، لاسيما حكمه على حديث «من بدل دينه فاقتلوه» بالضعف، تحت دعوى أن «أكثر المحدثين على تضعيف عكرمة»، مع إضافة حكم حديثي جديد، هو «لاسيما إذا انفرد (أي عكرمة) بمثل هذا الحديث الكبير الأثر الذي يترتب عليه حكم عظيم»، وللتذكير فحديث «من بدل دينه..» في البخاري، وبالرجوع إلى ترجمة عكرمة في تهذيب الكمال ج ٢٠ ص ٢٦٤-٢٩٢، يتضح كذب هذا الأفاك ومقدار خيانته العلمية، فأكثر المحدثين على توثيقه والدفاع عنه متقدمهم ومتأخرهم، وعلى رأسهم الإمام البخاري، الذي هو من أشد الناس في نقد الرجال، وقد روى عنه، وقال «ليس أحد من أصحابنا إلا وهو يحتج بعكرمة»، المصدر السابق ص ٢٨٩، واختصر المسألة الإمام الذهبي في الميزان ج ٣ ص ٩٣ فقال: «عكرمة مولى ابن عباس أحد أوعية العلم تكلم فيه لرأيه لا لحفظه، فاتهم برأي الخوارج وقد وثقه جماعة واعتمده البخاري، وأما مسلم فتجنبه وروى له قليلًا مقرونًا بغيره، وأعرض عنه مالك وتحايده إلا في حديث أو حديثين»،

وأما اتهامه برأي الخوارج، فقال فيه العجلي: «مكي تابعي ثقة بريء مما يرميه به الناس من الحرورية»، تهذيب الكمال ج٢ ص ٢٨٩، وتكفيه شهادة يحيى بن معين، وهو من أشد النقاد في الرجال، إذ يقول: «إذا رأيت إنسانًا يقع في عكرمة وفي حماد بن سلمة فاتهمه على الإسلام»، المصدر السابق ج٢ ص ٢٨٨، ولا يمكن لتلميذ ابن عباس حبر الأمة وترجمان القرآن ومولاه أن يكون خارجيًا، ولو كان خارجيًا لأخرجه ابن عباس عن رأيه، وهو الخبير بهؤلاء وإقناعهم، هذا هو رأيه في «الحديث الضعيف»، أما الحديث الصحيح في رأيه، فهو حديث ابن مسعود: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث..**»، فهل سلم من طعنه مع أنه صحيح حتى في رأيه؟، لم يترك هذا الحديث من ادعائه وتعالمه، فطعن فيه بأنه «حديث آحاد»، وأنه يصححه تقليدا ولم يبحث في إسناده، والذي يبدو لي أنه على طريقة شيخه «أحمد صبحي منصور» في القرآنية ورفض السنة، لكنه يتستر على ذلك، وإلا فما معنى أن الحديث الصحيح يضعفه، والذي يعترف هو بصحته يطعن فيه بأنه «حديث آحاد»، ولو كان حديثًا متواترًا، لشكك في تواتره ليدخله في دائرة الآحاد، أو أخرجه عن معناه بالتأويل، فإلى كامل رأيه في الردة وحكمها، ولو كان في ذلك طول وإملال للقارئ: «هناك ردة فردية وردة جماعية (انفصال). فهناك فرق بين الردة الفردية والردة الجماعية لم ينتبه له كثير من الفقهاء، ربما لحاجة السلاطين لقتل مخالفيهم يكون من السهل الحكم بالردة ثم القتل. الردة الفردية: أن يرتد فرد أو أكثر لكن لا يخرجون عن الجماعة. الردة الجماعية: تقتضي الخروج عن الجماعة (الانفصال). الردة الفردية حدثت في عهد النبي ﷺ فلم يقم بقتل ذلك المرتد ولا حتى استتابته، وقصة المنافقين يوم تبوك خير مثال على ذلك ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾. لاحظ أن التكفير هنا صادر من الله عز وجل الذي يعلم السر وأخفى وليس تكفير الحنابلة لأبي حنيفة ولا تكفير غلاة اليوم لمخالفيهم في الرأي. أما سبب التكفير فقد ذكره الله عز وجل نفسه وهو أنهم استهزءوا بالله وآياته ورسله ﴿ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ (٦٥) لَا تَعْتَذِرُوا ﴾. وليس القول بجواز الانتخابات، أو قيادة المرأة للسيارة، أو لهم رأي

في بعض من وصف بالصحبة، أو تأولوا صفة من الصفات، ومع هذا لم يقتلهم النبي ﷺ، وقد كان هؤلاء منافقين [هكذا] لا يؤمنون بنبوة النبي ﷺ أصلًا، نعم روي أن أحدهم كان فيه شك فخاض مع الخائضين ثم أثر عنه توبة صادقة. لكن البقية بقوا. وكذلك الذين صرحوا أمام الناس كلهم (وهو عبدالله بن أبي ومن تبعه على هذا الرأي) عندما نقل الله عنهم قولهم: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ﴾ ومع هذا لم يقتلهم الرسول ولم يصر على استتابتهم، وإنما أنكر هذا القول وأشاع هذا الإنكار بين المؤمنين ليحذروا من هذا وأشاعه الله في القرآن الكريم. لكن لم يأمر الله نبيه بقتل ذلك المنافق بل ولم يأمره باستتابته. وكذلك نجد القرآن الكريم كان صريحًا في أن عقوبة الردة في الآخرة وليس في الدنيا:كما في قوله: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُولَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ سورة البقرة. فلم يذكر الله عقوبة دنيوية وإنما جعل عقوبة الردة في الآخرة. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ سورة محمد. ولم يأمر الله نبيه باستتابتهم ولا قتلهم. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ...﴾ سورة البقرة. ولم يقل: (فجزاؤه ضرب الرقاب..). وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ سورة آل عمران. وقال تعالى: ﴿فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ المائدة. وقال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ النحل. وقال تعالى: ﴿وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾ النساء. وقال: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ...﴾ آل عمران. وهكذا آيات كثيرة جدًا

لم يذكر الله فيها العقاب الدنيوي (حد الردة) لأنه لا عقاب دنيوي على الكفر الفردي ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ وإنما فيها النصيحة والبيان والرد والتحذير... الخ. وأما الكفر الجماعي الذي يؤدي إلى الانفصال ففيه قتال مثلما لو انفصل مسلمون لوجب قتالهم. كما فعل أبو بكر مع مانعي الزكاة فهم مسلمون ولكن قاتلهم لمنعهم تأدية الزكاة لبيت المال، وكذلك قتال المرتدين الصرحاء في عهد أبي بكر قاتلهم لأن لهم شوكة انفصلوا بها عن الدولة، وقتال المنفصل مشروع عند المسلمين والكفار مثلما اليوم لو تنفصل ولاية من ولايات أمريكا لقوتلت. ولو انفصلت منطقة من أي دولة عربية لقوتلت نعم ينظر في مظالمها وحججها ويتم الصلح إن أمكن وإلا قوتلت. المقصود هنا: أن الآيات الكريمة على كثرة ذكرها الكفر بعد الإيمان وذكرها الردة لم تذكر إلا العقاب الأخروي إلا في آيات أخرى الأمر فيها واضح أنها في الكفار المحاربين الأصليين الذين ما زالت الحرب قائمة بينهم وبين المسلمين يعرف ذلك من سياقها. لكن الردة خاصة. وهي (الكفر بعد الإيمان) مع كثرة ذكره في القرآن الكريم إلا أنه لم يقترن إلا بالعقوبة الأخروية والإنكار.. الخ. فلا حد ولا استتابة بينما الحدود الأخرى كالزنا والقذف وقتل النفس والسرقة مذكورة في آيات قليلة جدًا.. ومع هذا فيها العقوبة الدنيوية لأن الحد هنا مقصود ولأنها تتعلق بحقوق الناس...، ولكن أهل الحديث رووا في الردة حديثين مشهورين أحدهما صحيح لكن ليس صريحًا في الردة الفردية التي لا تقتضي انفصالًا عن الجماعة. والثاني ضعيف غير صحيح. أما الصحيح الإسناد. رغم أنه آحاد فهو حديث ابن مسعود الذي فيه: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث.. - وذكر منها -: التارك لدينه المفارق للجماعة**» فهذا بين التلازم بين التارك لدينه الذي يجمع بين ترك الإسلام ومفارقة الجماعة مع أن الحديث محل بحث لأني أذكر صحة إسناده هنا تقليدًا فقد تكون في متنه أو إسناده علل. الحديث الثاني: حديث عكرمة عن ابن عباس: «**من بدل دينه فاقتلوه**» وهو ضعيف فأكثر المحدثين على تضعيف عكرمة ولاسيما إذا انفرد بمثل هذا الحديث الكبير الذي يترتب عليه حكم عظيم»، منتدى الإقلاع ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٣م.

أما تعقيباته على الأسئلة على موضوع الردة، فهي لا تخرج عن رأيه التفصيلي، من تأكيد على أن النصيحة «والحوار مع المرتد هو الحل الأمثل»، والتأكيد على أن الحوار والمحاجحة والإنكار «أموز سلمية مطلوبة، وأن البيان بالدليل والبرهان واجب والسب منهي عنه»، وأن «الملحد العاقل!!! لا يتعدى على الرموز ويحترم رموز الآخرين ولا يسب أو يشتم»، ومن يفعل ذلك «فهو إما مجنون أو شبه مجنون أو واقع تحت تأثير موقف ما فتدرس الحالة...»، سبحان الله!!!، الملحد عاقل ولا يسب ولا يشتم ولا يعتدي على رموز الآخرين، ويجب أن تدرس حالته، أما العلماء والسلف، فهم يضيفون على «النص» ما ليس منه، ويستغلهم الحاكم الظالم لقتل المخالفين والمعارضين والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر باسم «الردة»، وأما الكافر الأصلي إذا سب الله ورسوله، واعتدى على «الرموز»، فعقوبته يحددها «القانون في المجتمع المسلم»، أو «يجب أن يحددها الدستور»، ولا يفتأ يذكرنا في تعقيباته بأن القرآن نهي «عن سب الذين يدعون المشركين»، أي الأصنام «حتى لا يقوم الآخرون بسب الله من باب رد الفعل»، ولا ينسى أن يدّعي، أن «التهجم على رموز المسلمين ممنوعة في الغرب فكيف بالشرق، وكذلك التهجم على رموز الآخرين أقره القرآن الكريم حتى لو كانت أصنامًا»، وأنا هنا أثبتت كلامه على ركاكته وأدائه لمعنى معاكس لما يريد، وقد سبقت الإشارة، إلى أن الآيات التي لا تذكر حد الردة لا تنفيه، والنصوص يفسر بعضها بعضًا، ولا يلغي بعضها بعضًا، وعلماء الإسلام الثقات يجمعون بين هذه النصوص، ولا يضربون بعضها ببعض، كما يفعل هذا المبتدع وأمثاله، فالله المستعان.

ويشارك إبراهيم البليهي البقية في الدعوة إلى حرية الرأي المطلقة، ويتهم المجتمعات العربية المسلمة بالانغلاق والحدية وغيرها من الشتائم، فيقول معلقًا على قرار صدر من رئاسة تعليم البنات، بمصادرة بعض الكتب من مكتبات المدارس، لوجود بعض المخالفات الشرعية فيها، وذلك بعد كلام طويل وبكاء وعويل على حرية الرأي، واتهام

لأصحاب هذه الملاحظات على هذه الكتب، بأنهم في الغالب، ليسوا «أكثر من تلاميذ بلداء لأي واحد من مؤلفي هذه الكتب»، ثم يقول: «ولكنها الرؤية الحدية الخانقة التي لا تعرف للأشياء سوى وجه واحد، ولا تعترف بحق الاختلاف ولا تدرك أن الله خلق الناس مختلفين، وأنهم سيبقون كذلك إلى أن تقوم الساعة، وأن لهذا الاختلاف أسبابًا موضوعية يجهلها هؤلاء المتسرعون المحكومون بتزكية الذات وبضيق الأفق وحدية الرؤية»، الرياض ٧/ ٣/ ٢٠٠٤.

ويستغل وجود بعض الشاذين، ممن ينسب إليهم أنهم أحرقوا فتح الباري لابن حجر وشرح مسلم للنووي، ليزعم أن هذه الحالة من استبعاد الكتب، أو إتلافها «ليست حالة شاذة أو نادرة»، ولكنها في زعمه «تعبر عن ظاهرة ثقافية لا تتحمل أي اختلاف إنها ليست حالة خاصة وإنما هي ظاهرة عامة»، المصدر السابق. ويزعم في نفس المصدر، أن هذا المجتمع بسكوته على هؤلاء، «يستسيغ أو يشجع مثل هذه التصرفات لأنها حصلت على مرأى ومسمع منه»، وهو هنا يكذب ويفتري، فقد استنكر العلماء وطلاب العلم هذا المسلك، من هذه الفئة الشاذة المحدودة جدًا، ولكنه يضخم الحدث ليدين المجتمع بأكمله، لحاجة في نفس يعقوب نسأل الله أن لا يقضيها، وهو في هذا المصدر نفسه، يكرر اتهام المجتمع أكثر من مرة وفي أسطر معدودة بهذه التهمة، ويكفي للرد عليه أن فتح الباري وشرح مسلم للنووي، لا تخلو منه مكتبة أصغر طالب للعلم، وبأن فتح الباري حققه الإمام الشيخ عبدالعزيز بن باز رَحِمَهُ اللَّهُ، وطبعته المطبعة السلفية في مصر، وتنافس العلماء وطلاب العلم على اقتنائه.

ويقول في مجلة اليمامة عدد / ١٦٩٣، تعليقا على إلغاء بعض الوزارات، وهل لذلك علاقة بالعولمة؟: «المسألة لا تتعلق بمتطلبات العولمة وإنما بما يتلاءم مع الإنسان كقيمة كونية عظمى يتحمل مسئولية كبرى أمام الله وله حق التفكير والتعبير والمشاركة النافعة، وهذا يستوجب رفع الوصاية الخانقة عنه»، وهو كثير الترداد لكلمة «الوصاية»، وهو هنا

يصفها بـ «الخانقة»، ويربطها بقيمة الإنسان الكونية العظمى، مما يدل على أنه يريد منها، رفع كافة «الوصايات»!!!!، وبلا استثناء، وهذا ما يدل عليه كلامه في مواضع أخرى.

وتأمل كلامه حول المجتمع العربي وانغلاقه وقمعه للرأي المخالف وتزكية الذات، إلى آخر اللازمة المعروفة لديه، وقارنها بكلامه حول المجتمع الغربي وانفتاحه وعدم خوفه من تأثير الآخر المختلف، عندما يقول عن مجتمعات العرب والمسلمين: «أما سؤالك الثاني فإن من المهم جدا أن لا نخلط بين الأسباب والنتائج ولا بين الأصول والفروع، فمعضلة العرب والمسلمين في كافة الجوانب هي معضلة ثقافية، إنها ناشئة عن الانغلاق وقمع الرأي المخالف، فلقد تمت برمجة الناس على تزكية الذات تزكية مطلقة وتجريم الآخرين تجريمًا مطلقًا، فإذا تحقق الانفتاح الثقافي وتوفرت التعددية الفكرية وتوقفت الثقافة المحلية عن الاحتكار المطلق للرأي، ولم يعد بإمكانها عمليا تكفير وقمع واستئصال الآخرين فسوف يعيش الجميع بسلام وسوف تتلاشى بالتدريج مضايقة ووصاية بعضنا على بعض، لذلك ينبغي التركيز على الإصلاح الثقافي وفق تعاليم الإسلام السمحة، فإذا تحقق هذا الإصلاح فسوف تزول المشكلات الفرعية التي هي نتائج للخلل الثقافي وليست أسبابًا له.. أما عن سؤالك الثالث فأقول: إن الإرهاب نتيجة وليس سببًا، إنه ناتج عن كره المخالف والاعتياد على قمعه، والإحساس القوي بضرورة استئصاله، والتوهم بالوصاية على الناس والرغبة الجامحة في إرغامهم على قبول هذه الوصاية، بل وعدم الاكتفاء منهم بقبولها وإنما لابد أن يظهروا أنهم مبتهجون بها..»، دار الندوة العلمانية ٢١/ ٢/ ٢٠٠٥.

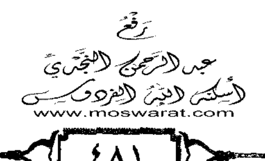
ويقول عن المجتمع الغربي: «أما الدلالة الثانية لهذا الحدث الثقافي العربي الأوربي، فهو أن الأوروبيين لا يعانون من عقدة النقص والخوف من تأثير الآخر المختلف، ولا يرتجفون رعبًا من تأثير الآخر فالثقافة الأوروبية ليس عليها أبواب ونوافذ قابلة للإغلاق وإنما هي ثقافة مشرعة بدون أسوار ولا حواجز...، إنها ثقافة مفتوحة على كل الآفاق

وتتيح التدفق لجميع الروافد لتنساب إليها وتصب في نهرها الزاخر وتساهم في إثرائها وتنويع عناصر تكوينها، وهذا واحد من أسباب غناها الملحوظ ونموها المطرد ونشاطها المتجدد..»، الرياض ٨/ ١٠/ ٢٠٠٠م، وقصده بالحدث العربي الأوربي، هو نشر رواية الحزام لأحمد دهمان باللغة الفرنسية، وقد أطال في المقالة الثناء على هذه الرواية التافهة، التي كشفت عورة المجتمع القبلي في جنوب المملكة للفرنسيين، وهذا هو الذي أعجبهم فيها، فشجعوا هذا المفتون على كتابة هذه الرواية ونشرها، واحتفوا بها أيما احتفاء، وهذا هو الذي جعل المفكر الكبير !!! يثني على الرواية والاحتفاء بها، ويجعلها من دلائل انفتاح الثقافة الغربية، ولا أدل على جهله وليس فقط انبهاره ـ من زعمه بأن المجتمعات الغربية لا تخاف من الآخر، وأنها «ثقافة مشرعة بدون أسوار ولا حواجز»، وأنها «ثقافة مفتوحة على كل الآفاق..» إلى آخر الكلام التافه، فليس هناك أشد حساسية من الآخر من مجتمعات الغرب، ولعل حرب «المناديل»، التي أشعلتها فرنسا «منارة الحرية»!!!، ضد قطعة منديل تضعه فتاة مسكينة لا حول ولا قوة لها على رأسها، أكبر دليل على هذه الحساسية، عدا عن الإجراءات الأخرى التي اتخذتها المجتمعات الغربية المختلفة ضد الإسلام والمسلمين بالذات، والكلام عن المركزية الأوربية العنصرية، واحتقار الأمم والأجناس والثقافات الأخرى، لا يخفى على مثقف كبير !!! مثله، ولكنه الهوى والعمى، الذي أصمه وأعماه عن رؤية الحق.

وتأمل نظرته لمن يسميهم «العوام»، وتعاليه عليهم، ودعوته لانفتاحهم، و«تنويرهم»، «بعض الاستنارة»!!!، إذ يقول: «لا تستنير عقول العوام بعض الاستنارة، ولا يتحسن مستوى الإدراك لديهم ويكونون مؤهلين لاتخاذ مواقف متوازنة في القضايا العامة تقوم على الاختيار الحر، ويكون في مواقفهم شيء من المعقولية والاتساق، إلا إذا عاشوا في مناخ ثقافي مفتوح وأتيح لهم الاستماع إلى مختلف التيارات الفكرية والثقافية، أما إذا عاشوا في بيئة ثقافية مغلقة قائمة على الرؤية الحدية القاطعة، فإن تدخلهم في

الأمور العامة يصبح خطرًا شديدًا على المجتمع، لأنه يمنح الجهل المركب سلطة على الفكر الرصين والعلم الدقيق والمعرفة الممحصة، ويقلب معادلة القيادة والانقياد، فيصبح من هو أهل للقيادة الفكرية والعلمية مقودًا، ويصير غير المؤهل قائدًا فتتكون بهذا الخلل المزدوج عوائق خانقة أمام مسيرة الفكر والعلم والتقدم، فالحياة الفكرية والثقافية والعلمية والاجتماعية لا يمكن أن تستقيم إلا إذا كان العوام يصغون ويستجيبون للمخلصين من أهل العلم والفكر والرأي السديد، فالعوام يجب أن ينقادوا لا أن يقودوا، فإذا انعكس هذا الوضع فإن التدهور في كافة مناشط الحياة هو الحالة الحتمية التي تؤول إليها الأمور»، الرياض ٢٦/ ١٢/ ٢٠٠٤م، إذًا فهو يريد الديمقراطية المفصلة حسب مقاسه هو وأمثاله، فالعوام «إذا عاشوا في بيئة ثقافية مغلقة قائمة على الرؤية الحدية القاطعة»، فهم خطر يجب الحذر منه، وعائق «أمام مسيرة الفكر والعلم والتقدم»، أما إذا كانوا «يصغون ويستجيبون للمخلصين من أهل العلم والفكر والرأي السديد" من أمثاله، فإن الأمور ستستقيم، وهكذا يتحكم في الأمر حسب هواه، ويوجه القضايا كما يشاء.

أما عبدالعزيز القاسم، فيكتب عن التعددية عند ابن تيمية، في الوطن ١٣/ ٧/ ٢٠٠٢، وينتزع من أقواله ما يؤيد رأيه فقط، ناسيًا أو متناسيًا وهو الأقرب ـ أن كلام ابن تيمية الذي نقل والذي لم ينقل، إنما ينطبق على العلماء المجتهدين، الذين استوفوا شروط الاجتهاد، وبذلوا الجهد في الوصول إلى الحق فقط، ولا ينطبق على المنحرفين الذين فرقوا دينهم وكان شيعًا، وتسببوا في إضلال المسلمين على مر التاريخ، ورأي شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيهم معروف يملأ كتبه، وخلاصته تضليلهم وتبديعهم وتفسيقهم وتكفيرهم إذا كانوا مستحقين لذلك، والرد عليهم والتحذير من فتنتهم، ويكفي أن أنقل عنه هذا القول، من الفتاوى ج ١٩ ص ٧٣: «والخوارج جوزوا على الرسول نفسه أن يجور ويضل في سنته التي تخالف بزعمهم القرآن، وغالب أهل



البدع يتابعونهم في الحقيقة على هذا، فإنهم يرون أن الرسول لو قال [غير] مقالتهم لما اتبعوه، كما يحكى عن عمرو بن عبيد في حديث الصادق المصدوق، وإنما يدفعون عن أنفسهم الحجة إما برد النقل وإما بتأويل المنقول، فيطعنون تارة في الإسناد وتارة في المتن، وإلا فهم ليسوا متبعين ولا مؤتمين بحقيقة السنة التي جاء بها الرسول بل ولا بحقيقة القرآن»، فهذه تعددية ابن تيمية المدعاة، والتي أطال الكلام حولها في مقالته المذكورة، وزعم في آخرها أن سيف ابن تيمية «مختطف»، وأن في ذلك «فرصة للمراجعة التصحيحية المتوازنة»، وأما رفق ابن تيمية ومرونته وإنصافه فليست محل شك أصلًا، إلا عند من أعمى الله بصائرهم عن الحق، وأما الحديث عن تعددية ابن تيمية من أجل إلباس الحق بالباطل والتدليس على الأمة فليس من خلق أهل العلم، وعليه أن يكون صريحًا ويخبرنا من الذي اختطف سيف ابن تيمية؟، وإن كان المقصود واضحًا.

وفي منتدى الكفر والإلحاد الهالك «طوى»، يبشر بالتعددية القادمة لمجتمعنا، ويتهم خصومها بتشابك مصالحهم، واختلاط السياسي بالديني !!! لديهم، فيقول: «التعددية في ظل قطعيات الإسلام في طريقها إلى مجتمعاتنا، لكن مخاضها سيكون صعبا فخصومها تتشابك مصالحهم واختلط لديهم السياسي بالديني، لكن الظروف تشير إلى أن القافلة تسير بهذا الاتجاه»، طوى ١٨/ ٣/ ٢٠٠٣.

وفي نفس المنتدى يتهم الجميع علمانيين وإسلاميين بـ «الاستبداد»، ويدعو إلى فتح النوافذ والإيمان بحق البشر المشترك في «ظل تعددية رحبة تبسط آفاق إبداع مشترك»، فيقول: «ترى هل يمكن اختصار أزمة التواصل في مجتمعنا لتكون زقاقوية عثمان سببًا يفسر تكفير د.حمزة، وأن تكفيرية خصوم د. حمزة سبب لزقاقوية عثمان، أم إن الجميع مرتهن لاستبدادات أخرى تصنع الاثنين، ويباركانها، المؤكد أن أزمة الاتصال بحاجة إلى كسر أطواقها من خلال فتح النوافذ والإيمان بحق العيش المشترك في ظل تعددية رحبة

تبسط آفاق إبداع مشترك؟، هذا ما يملك الساسة تقرير مصيره في خطواتهم الإصلاحية المنتظرة».

وفي نفس المنتدى ١٨/ ٣/ ٢٠٠٣، سألته إحدى المسلمات عن سقف الحرية الذي يؤمن به، قائلة: «خاصة أنك تشيد بهذا المنتدى وحريته»، وقد صدقت في ذلك، فبماذا أجابها؟، لقد أطال الكلام حول تبرير سماع آراء المخالف مهما كانت كافرة ملحدة، بحجة أن الله في القرآن أورد اعتراضات إبليس وجميع الكفار، وأن ذلك يدل على «مشروعية سماع جدل المخالف مهما كان باطلًا»، مبينًا أن الحرية التي يقدرها، هي «حرية إبداء الرأي بحثًا عن الحق حتى لو تضمنت ما يخالف بعض أحكام الدين»، ويدعو إلى الحوار مع كتاب المنتدى، حتى لو ترتب على هذا الحوار، «نشر آراء تخالف قطعيات القرآن»، وهو يعتقد أن «للحرية أسقفًا وليس سقفًا واحدًا»، و«سقف الحرية في بيئة يختلف عنه في بيئة أخرى»، ويدعو إلى «فتح النوافذ والأبواب للبحث عن الحق والمجادلة بالتي هي أحسن»، وبغير هذه الأساليب، فهو يزعم أننا «نمهد لدوام النفاق والزندقة الخفية في الوقت الذي تضمر فيه أدوات الإقناع والمجادلة والدعوة بالحسنى وهو ما تتميز به بعض بيئاتنا الإسلامية»، ومقصوده بالكلمة الأخيرة معروف، وهو بكلامه هذا، يتجاهل أن النقاش والجدال مع المخالف، يجب أن يكون محصورًا في نطاق الشخص إذا كان صاحب شبهة، أما نشر الشبهات على الملأ، بدون تفريق بين مستوياتهم العقلية والعلمية والإيمانية، فليس من منهج السلف، وآثاره سيئة على عامة الناس، ثم إن متابعة أمراض وعقد الأفراد على صفحات الانترنت، إضاعة للوقت والدين واستخفاف بالحق وامتهان له، وبلغ من استخفافه بالعلم والمنهج العلمي في هذا الحوار في هذا المنتدى، أن يقول: «ولهذا لم يكن النبي ﷺ حين يغشى نوادي أعنف خصومه في مكة أو المدينة لم يكن يشترط إحالة أهلها إلى أقرب مخفر شرطة ليتولى أخذ التعهد عليهم أن لا يقولوا كفرًا، أولا يجادلون عن باطل»، وأن يزعم أن النبي ﷺ لما كتب وثيقة

المدينة بينه وبين اليهود والمشركين، «لم يكن من شروط تلك المعاهدة أن يلتزم اليهود والمشركون بكف كفرهم»، متجاهلًا نصوصًا عديدة وأعمالًا كثيرة للنبي ﷺ تخالف كلامه، مع اعتماده على «وثيقة المدينة» وفي إسنادها ما فيه، ولم ينس أن يدافع عن هذا المنتدى الفكري الكافر، بالقول بأن رواد هذا المنتدى «ربما كانت النسبة الأكثر ممن يؤمن بالله والرسالة»، وبأن هذا المنتدى «رغم ما فيه مما يخالف الإيمان وقطعيات الدين إلا أنه لم يتمحض لذلك»، كما أن قراء هذا المنتدى في زعمه «ليسوا جميعًا ممن يؤمن بهذا التجديف بل إن الغالبية !!! كما أقدر ممن ينحصر خلافهم في قضايا لا تبلغ ذلك المدى، فهي في مجملها قضايا دون القطعيات»، وهو بهذا الكلام يدلس على القارئ، ويعتذر لنفسه في خوضه في الباطل، والمشاركة الفاعلة في منتدىً على هذا القدر والدرجة من الكفر، والمؤكد أنه لم يقم بإحصائية لآراء قراء هذا المنتدى، وطبيعة القضايا التي تناقش فيه، حتى يخرج بهذا الحكم البارد على المنتدى وقرائه.

وأخيرًا ففي هذا المنتدى القذر «منتدى طوى»، في ٢٦/ ٣/ ٢٠٠٣، يوضح موقفه من الردة وحدها، فيعرض القضية عرضًا مراوغًا، ولكنه توصل إلى أن حد الردة، لم يقم «لمجرد الكفر»، وإلا «لوجبت العقوبة على كل مرتد»، وهذا لم يحصل، ففي زعمه، أنه «كان في المجتمع المسلم من ارتد عن الإسلام فلم يقتل»، ثم أورد اختلاف الفقهاء مجملًا، ليدلس على القارئ، وهذا كلامه بكامله: «الإسلام هو الرسالة الخاتمة وقد نسخ ما قبله من الأديان، والمرتد عن الإسلام لا تقبل منه ردته فيؤاخذ على ما يبديه من رأي مناقض إذا جهر به داعيًا إليه، فالإسلام في المجتمع المسلم رابطة ولاء يترتب عليه حقوق وواجبات، والردة نقض لهذا العهد، وقد كان في المجتمع المسلم من ارتد عن الإسلام فلم يقتل، ولهذا اختلف الفقهاء في تكييف هذه العقوبة فمنهم من أضاف إلى ذلك ما تتضمنه من ترك للجماعة، مستدلين بأن عقوبة المرتد لو كانت لمجرد الكفر لوجبت العقوبة على كل مرتد، ومن المعلوم أن المنافقين مرتدون في الباطن وقد قال بعضهم كلمة الكفر،

وترك النبي ﷺ عقوبتهم، ورأي آخر يعتبر ترك قتل النبي ﷺ للمنافقين إنما كان سياسة أي لدفع مفسدة الأثر الإعلامي السلبي، مستدلين بأن النبي ﷺ علل ترك القتل بألا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه كما في صحيح مسلم». أما الاحتواء الذي أشرت إليه فهو ممكن بالحال التي كان عليها المنافقون في المدينة، فقد كانت لهم حقوقهم حسبما يعلنونه من إسلام ظاهر، و يبقون على عقائدهم في الباطن، وسلطة القضاء لا سبيل لها على غير الظاهر»، فهو في النهاية يرى أن عقوبة المرتد «ليست القتل»، كما هو منصوص عليه في الأحاديث الصحيحة.

أما عبدالعزيز الخضر المعتدل !!!!، فيلامس قضية الحرية والتعددية بشيء من الحذر والقدرة على إخفاء الموقف الحقيقي، وإن كانت فلتات قلمه تفضحه أحيانًا، فيتجاوز الحدود التي رسمها لنفسه، فتأمل مثلًا قوله: «فالدول الديكتاتورية العربية مثلا لا تستطيع تحسين صورتها بمجرد ممارسات شكلية وفردية للحرية يمكن تصنعها في بعض الأحيان، والإنجاز الغربي في التسامح مع كل الأديان في أوربا وأمريكا لم يأت من خلال ممارسات شاذة وشكلية وإنما ظهرت ملامحه في الدساتير والممارسات الشعبية لأزمنة طويلة مما جعلته ملجأ حتى للمتطرفين من كل دين، ورغبة الهجرة إليه للشعور بالأمان في ممارسة الخصوصيات الثقافية، وقد لا تستطيع الحوادث الاستثنائية إخفاء هذا الانطباع العالمي»، الشرق ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٥، فالميزان لمستوى الحريات محدد لديه، فالحرية «ليست مجرد ممارسات شكلية»، بل «في الدساتير والممارسات الشعبية لأزمنة طويلة»، والنموذج المحتذى جاهز دائمًا: النموذج الغربي.

وهو يدعو إلى ترسيخ مبدأ حرية التعبير، ويعرض لنا مفهوم «ستيوارت ميل» لهذه الحرية، ويدلس على الأمة في مفهوم الإسلام لحرية التعبير، ويدافع عن «دعاة حرية التعبير»، ويبرر مواقفهم، عندما يقول: «ومن أجل ترسيخ مبدأ حرية التعبير قدم بعض الفلاسفة افتراضات تدفع باتجاه تعميق التفكير بهذا المفهوم، فيقول (ستيوارت ميل) «لو

كانت الإنسانية كلها مجمعة على رأي عدا فرد واحد فلا يحق لها أن تسكت الفرد المخالف لرأيها، كما لا يحق لذلك الفرد لو استطاع أن يسكت الإنسانية المعارضة لرأيه». أما الرؤية الإسلامية فهي تملك مقومات الوصول لأفضل الحلول لهذه الإشكالية التي تحمل في بنيتها التضارب بين المصلحة والمفسدة، ولضبط حرية التعبير جاء النص الشرعي بتحديد أولًا مبدأ المسئولية الفردية عن كل لفظ (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد)، وما زال العقل المسلم بحاجة إلى رؤية أكثر شمولية تتناسب مع المتغيرات المتسارعة في عالم اليوم، ومع تزايد الطرح الفكري لمعالجة هذه القضية في عالمنا العربي والإسلامي فإنها لا تزال معالجات تلامس السطح ولا تتعمق في بنية التعقيد الاجتماعي والثقافي والسياسي، مما أدى إلى وجود مساحة واسعة لاختلاف وجهات النظر وفق الخلفية المعرفية، ولهذا سيظل هناك رأي مختلف في الرأي الآخر لكل فرد تبعًا لتقديراته الشخصية، وهذا لا يمنع من وجود حد أدنى من العرف المشترك تفرضه الظروف المكانية والزمانية...، «المحايد» تجربة متواضعة ومحاولة بالممارسة لإنضاج هذا المفهوم والوصول إلى منهج متوازن يفتح المجال للإبداع والتفكير الحر الذي لابد منه لبناء فكر ثقافي وسياسي قادر على مواجهة التحديات المستقبلية، وقد لاحظت أن البعض يظن أن إتاحة مساحة للرأي الآخر وحرية التعبير لأصحاب توجهات مخالفة هو نوع من التنازل والمجاملة للآخر على حساب المبادئ والمثل العليا من أجل كسب البريق، وهذا الوهم ناتج عن ضعف الخلفية المعرفية لأهمية حرية التعبير كقيمة بحد ذاتها لبناء الوعي الصحيح الذي يسمح باستمرار ما يسمى بـ«عملية التصحيح الذاتي»، وفي أي منبر إعلامي تتحول هذه القيمة إلى ضرورة ليس من أجل إرضاء الآخر وإنما من أجل البناء الصحيح للأفكار والحقائق»، المحايد ٢٦/ ١٢/ ٢٠٠١.

ويرى في المحايد ٢٧/ ٦/ ٢٠٠١، إتاحة الفرصة لنشر الرأي المختلف «في عالم تساقطت جدرانه ولم يعد بالإمكان التفكير بمراحل حضانة فكرية»، والمعنى واضح،

وفي المحايد ٦/ ٢/ ٢٠٠٢، يدعو إلى حرية الرأي، والحذر من «صنع التوتر السلبي» و«صنع المعارك الوهمية»، وأن هذه الممارسة «لن تنتج إلا ثقافة متعبة»، وليست «ثقافة مرتاحة»، حسب تعبيرات الباحث اللبناني رضوان السيد».

ويؤكد في المحايد ١٦/ ٥/ ٢٠٠١ على آرائه السابقة، فيقول: ولقد أثبتت التجربة الإعلامية أن إعطاء فرصة لرأي مختلف.. لا يخدم صاحب هذا الرأي بقدر ما يخدم الجهة الإعلامية ويرفع سقف المصداقية لديها، وأن أفضل الطرق للقضاء على الآراء الخاطئة وأصحابها هو إتاحة الفرصة لها. إن الإعلام الموجه للطفل والمراهق الصغير وللمرأة البسيطة هو الذي لا يحتمل إلا تلك الرسالة الإعلامية النقية، لأن الشريحة المتلقية لا تستطيع التمييز بين الحق والباطل ولا مجال لإبراز رأي مخالف وتشويش الأفكار، أما الإعلام الموجه للنخبة وشريحة ذات ثقافة واسعة، فإن فرض نوعًا [هكذا] من الوصاية على تلك الشريحة هو في الواقع ليس نقصًا في المصداقية الإعلامية فقط، وإنما هو نزع الثقة من الجمهور والتشكيك في قدرته على التفريق بين الرأي الصحيح والرأي الخاطئ».

ويشكو في مجلة المجلة ٢/ ٥/ ٢٠٠٤، أنه لا يوجد «حرية» للإعلام في المملكة، ويحمل مسئولية ذلك ليس للحكومة، بل «لعوامل الضغط الدينية و الاجتماعية»، ويؤكد ذلك في الشرق ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٤، مع أنه يعترف، بأن «العوامل الدينية والاجتماعية قد خف أثرها»، إلا أن المجتمع «قضاياه محكومة بقدر من الوثوقية الزائدة التي تعيق حرية الحركة والطرح الإعلامي»، ويعيد ذلك، إلى أن طبيعة «الكثير من القضايا في مجتمعاتنا «ترتبط» بالديني والسياسي».

ويشكو في الوطن ٥/ ١١/ ٢٠٠٣، من العوائق «الاجتماعية المختلفة»، أمام الصحف المحلية، حيث تواجه هذه الصحف «قوى اجتماعية محلية يصعب التنبؤ برأيها وردود فعلها».

ويتكلم عن حرية الصحافة، في المحايد ٦/ ٢/ ٢٠٠٢، ويرى أن دور الصحافة، هو أن: «لا تتحول المطبوعة مع مرور الزمن إلى أداة لتكريس التخلف والتعصب الأعمى وغرس الوعي والثقافة الكاذبة، بتشجيع متبادل وغير مرئي بين المطبوعة وقارئها بدلًا من أن تصبح أداة لرفع مستوى الوعي وتشجيع الاعتدال ومنع التحزب والخصومات عن طريق ممارسة حقيقية، وليس تنظيرًا وشعارات تؤكده تلك الريبة من الرؤى المختلفة لتتحول المطبوعة عن دورها في ثراء الفكر وتفعيل «عملية تصحيح الذات» إلى أداة تلقين تقتل حياة الأفكار».

ويحذر من مسايرة المجتمع والخضوع لقوانينه، في نفس المصدر، فيقول: «إضافة إلى أسلوب ربما يساء فهمه ويلقي العتب من البعض الذين نحترم وجهة نظرهم، لأنهم يرون شيئًا من المغامرة في هذا النهج وأنه لا يرضي ذهنية جماعية تربت زمنًا طويلًا على الكسل الذهني الذي أنتجه إعلام التلقين والرؤى الأحادية، وكان رأي هؤلاء أن الساحة لا مكان لها إلا للأبيض أو الأسود ولا تحتمل أنصاف الحلول. وأن مغريات النجاح تكمن ليس في التوسط ولا الحياد وإنما في مسايرة الطبيعة الحدية في ثقافة المجتمع».

ويثني على التسامح مع المطبوعات الخارجية في المملكة، ويرى أنه «أفاد القارئ المحلي كثيرًا وخفف من حالات الاختناق والانغلاق الثقافي، حيث أتاح هذا التسامح مع المطبوعات الخارجية السعودية وغيرها الإطلاع على ثقافات ورؤى متنوعة في الدين والأدب والثقافة والسياسة والفن...، والتعرف على رموز فكرية عالمية وعربية خاصة قبل عصر شبكة الإنترنت، وخففت من الثقافة الأحادية المنغلقة»، الوطن ٥/ ١١/ ٢٠٠٣م.

ويدعو في مقالة مطولة، في الوطن ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٢، إلى مزيد من الحرية وتخفيف الرقابة على الكتب، «لصنع ثقافة منفتحة وعاقلة»، والأهم لديه ليوفر الوقت والجهد والعناء «للسفر من أجل الحصول على بعض الكتب»!!!!، ويرى أن «الثقافة المتسامحة لن

توجد إلا مع إتاحة الفرصة لوجود منتجات ثقافية متنوعة»، ويثني على المعرض الدولي التاسع للكتاب «من خلال التسامح الرقابي الملحوظ على بعض المطبوعات والكتب وإتاحة تداولها في معارض الكتب والمكتبات التجارية»، ويدلنا على الطريقة الصحيحة لصناعة العقل المثقف، فيقول في نفس المصدر: «وبما أن العلم والثقافة جهد لجعل العالم مفهوما فإن العقل المثقف هو بحسب (فردريك إميل): «هو ذلك الحيز الذي اجتاز عددًا كبيرًا من حالات التدريب على التفكير والذي يستطيع أن ينظر من خلال عدد كبير من وجهات النظر...»، ولن نحصل على هذا العقل المثقف، «مع عدم إتاحة الحرية لعدد من وجهات النظر، والسماح لمختلف أنواع المنتج الثقافي والفكري والإعلامي بالوجود والحضور داخل سوق الكتاب».

ويتكلم عن أزمتنا الثقافية، ويسميها «ثقافة الشفاهية»، ويتهمها بالتسبب في «بيئة فكرية مصابة بداء التوتر السلبي أو التقليد والرتابة»، وكأنه يعبر عن تجربة فردية، عندما يتحدث عن «حالة الحرمان والبلاهة التي بدأ يشعرها بعضهم عندما دخل مستوى أعلى من النقاش الفكري الثقافي»، وانتظاره «لحالة ثقافية جديدة في المستقبل القريب ربما تتميز بالتسامح والتفهم»، فإلى كامل كلامه: «إن الأزمة الثقافية التي يدركها المتابع في السنوات الماضية والتي مهدت الطريق لثقافة الصورة والثقافة الشفاهية بالحضور وتشكلت بسببها بيئة فكرية مصابة بداء التوتر السلبي أو التقليد والرتابة فأصبح المنتج الثقافي والعلمي والإعلامي المحلي يعاني الضعف في تفكيك مشكلاتنا الاجتماعية والفكرية وتجديد رؤانا الحضارية. إن الثقافة بطبيعتها تموت إذا خنقت وفق قناعات شخصية محدودة مهما كانت قدراتها وخلفيتها المعرفية، والمتتبع للحركة الفكرية والعلمية يدرك مدى إحساس بعض الناس متأخرا بأنه يعيش حالة فراغ وثقافة ناقصة وغير ناضجة بسبب روح التلقين الشائعة في الماضي القريب...، وأصيب بحالة استهتار وزهد فيما ينتجه الآخر عبر الأحكام الغيابية..، فاكتشف هؤلاء أن هناك شيئًا كثيرًا يستحق القراءة

والتعمق في دراسته، وقد يفتح له الطريق لوعي مشكلاتنا المعاصرة وبدأ يودع قليلا تلك الرؤى المتعجلة والوثوقية..، لهذا لمست في المعارض الأخيرة حالة هوس شرائي لافتة للنظر لمنتجات عدد من الباحثين والمفكرين العرب وطلب مشروعاتهم التي قدموها للقارئ العربي واقتناء للكتب الفلسفية وملاحقة سوق الراوية من فئات تبدو بعيدة عن منهجها القيمي والعلمي..، لتعويض فيما يبدو حالة الحرمان والبلاهة التي بدأ يشعر بها بعضهم عندما دخل مستوى أعلى من النقاش الثقافي والفكري..!، وهذا يعني أننا ننتظر حالة ثقافية جديدة في المستقبل القريب ربما تتميز بالتسامح والتفهم والمقدرة على الإثراء أثناء المعارك الثقافية والفكرية، هذا التحول يبدو شبه مؤكد نتيجة السحب الكبير لتلك النوعية من الكتب قد تتجاوز من خلالها حالات الاختناق الفكرية المشهودة التي ضاق بسببها هامش الحوار والاعتدال حتى أصبح بعض التلاميذ يزايدون على مشايخهم ومعلميهم..، ليقضوا على أية بادرة انفتاح واعتدال خطابي...!، نتيجة تربيتهم السابقة في أجواء أحادية الرأي»، المصدر السابق.

ويدعو إلى إشعال نار الحوارات والجدل «الساخن»، و«ارتفاع الأصوات»، «وتخطئة بعضنا»، والشرط الوحيد لديه، هو عدم «إشهار تهمة التخوين أو التكفير الديني والوطني»، فيقول: «الدعوة للتسامح هنا ليست دعوى طوباوية يتوهم فيها البعض أن نكون بلا خلافات ولا صراعات ولا حوارات وجدل ساخن يصاب فيها الفكر الثقافي والاجتماعي بحالة ارتخاء وتمييع، وإنما هي دعوة أن نختلف، وأن ترتفع أصوات منابرنا الإعلامية بالحوارات والنقاشات الساخنة، أن يرد بعضنا على بعض ويخطئ بعضنا البعض، لتفعيل آليات التصحيح الذاتي في حركة المجتمع دون إشهار تهمة التخوين أو التفكير الديني والوطني، وإقصاء حق الآخر في التعبير عن رأيه إلا من خلال ضوابط ضيقة جدًا تقوم بها بعض المؤسسات. ولا يصبح مثل هذا المسدس الفكري بيد كل أحد يطلقه على من يشاء..»، الوطن ١٥/ ١/ ٢٠٠٣.

ويرى أن فهمنا لحرية التعبير «ملتبس»، و«غير مفكر فيه» في تراثنا، ولذلك أصحبت النظرة مضطربة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ولذلك «فما زالت الرؤية غامضة» حول هذه القضية، و«مرتبكة»، و«متناقضة»، ولذلك فهي تحتاج " إلى تأسيس معرفي جديد»، فإلى كلامه: " مفهوم حرية التعبير من المفاهيم الملتبسة في وعينا الثقافي خاصة أنها لم تكن من القضايا المفكر فيها داخل بنية تراثنا العليم بصورة مفصلة..، وقد ظلت حرية التعبير تمارس بصورة مفرطة إلى أقصى حد من التسامح الذي ربما لا يتحمله واقعنا العربي الحالي..، وأحيانا تمارس بأقصى صورة من الحجر فزلات اللسان ربما توصلك القبر سريعًا خيث تحتفظ ذاكرة العربي بعدد من الأمثلة منذ العصر الجاهلي، ولم يرافق هذه الممارسات المختلفة عبر تاريخنا تنظير يستحق الذكر حول هذا المفهوم. نصوص الوحي واضحة جدا، وهي كثيرة في تحديد المسؤولية الأخروية كقوله تعالى: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ والأحاديث في باب حفظ اللسان يصعب حصرها لكثرتها هنا، وإذا استثنينا بعض الأحكام المتعلقة في بعض القضايا كالقذف، فإننا سنجد غموضًا كبيرًا في تحديد المسئولية عند إبداء وجهات النظر المختلفة في موضوعات شتى لا تدخل في نطاق الكذب والشتم والتحريض وهذا خارج نطاق حرية التعبير لدى الباحثين، لذا فما زالت الرؤية غامضة في تصور الفكر الإسلامي المعاصر لهذه القضية ومرتبكة، ومساحة الاختلاف واسعة إلى حد التناقض بين عدد من التيارات، وتحتاج إلى تأسيس معرفي جديد يأخذ في حساباته جميع المتغيرات المعاصرة، والتأصيل الشرعي في هذا المبحث يطول وليس هنا مكانه»، الوطن ١٨/ ١٢/ ٢٠٠٢.

ولكنه في هذا النقل يميل إلى «تحديد المسئولية الأخروية» عن حرية التعبير، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾، فكأنه يميل إلى عدم المحاسبة الدنيوية، وأن الحساب على هذه القضية «حرية التعبير» أخروي، ما عدا في الحقوق الشخصية، كـ«القذف»، و«الكذب»، و«الشتم»، و«التحريض».

وتطبيقًا لحرية الرأي، فقد نشرت المحايد، التي يرأس تحريرها عبد العزيز الخضر، مقالين في ٢٧/ ٦/ ٢٠٠١، ٢٥/ ٧/ ٢٠٠١، لاثنين من الكتاب اللبراليين، وهما «صلاح عبد المجيد» و«صبري سعيد»، تحدثا فيها عن حرية الرأي في الإسلام، وشتما الإسلام والمسلمين بكل الشتائم، وضرب أحدهما، وهو صبري سعيد مثلًا على ذلك، بمضايقة «سعد الدين إبراهيم»، العميل الأمريكي المعروف، و«علي سالم» داعية التطبيع مع اليهود، وحذر من أن ما يجري «في الجغرافيا العربية الآن هو محاولة لإنعاش الانتماءات ما قبل الدولة المدنية الحديثة، وهو ما سيفضي إلى التصحر زائدًا عن التخلف في البنية الثقافية التقليدية العربية السائدة، وتصبح مسوغات التكفير حاضرة وفاعلة وبديلًا عن التفكير الحر»، أما صلاح عبد المجيد، فيكفي أنه شبه الإعلام الإسلامي، بـ«الإعلام الماركسي الذي يرفض أي رأي لا ينبع من الرؤى الماركسية للحياة والكون والإنسان»، وقارن الصحف الليبرالية وقدرتها على نشر الرأي المخالف، ونجاحها في «حقن مفاهيمها ببطء في تلك القطاعات»، وفشل الصحافة الإسلامية في ممارسة نفس الدور «نشر الرأي المخالف»، بحجة أنها «تخشى نشر الشبهات على قرائها».

أما غازي المغلوث، فيدعو إلى الحرية المشروطة بالإجماع على عقيدة التوحيد، ورعاية «الوحدة الوطنية»، ولكنه يدعو في نفس المقال، إلى «فتح الباب على مصراعيه لحرية الكلمة والتعبير»، وأن «كل شيء خاضع للاجتهاد والفكر والرأي»، وأن كل شيء تحول «إلى نص مفتوح»، وأن «نسبية الحقيقة هي الحقيقة المطلقة»، فماذا بقي من الثوابت التي دعا إلى التمسك بها في نفس المقال؟، وذلك عندما يقول: «فالكثرة الحائرة من الناس أصبحت تدرك أهمية العقيدة في بناء الفرد والمجتمع والدولة. والاستظلال بكلمة التوحيد. ورعاية الوحدة الوطنية، ومكتسبات المواطن الكبيرة التي تحققت منذ الطفرة النفطية حتى الآن. وكم أعجبني الأستاذ محمد سعيد طيب في حواره مع قناة الجزيرة حين أكد على هذه الثوابت التي لا تقبل أي نقاش. وما عداها يمكن الخوض

فيه والاختلاف عليه. لذا ليس ثمة مبرر لوزارة الإعلام أن لا تفتح الباب على مصراعيه لحرية الكلمة والتعبير، إذا كنا نلتقي على وحدة الدين والوطن. فلنختلف في الرأي، وليرد بعضنا علت بعض، ولتظهر التعددية، هذه سمة المجتمعات المتحضرة التي تناقش قضاياها بكل شفافية، وتظهر فيها كل ألوان الطيف فهذا العصر شهد انكسار الواحدية، فكل شيء خاضع للاجتهاد والفكر والرأي فالواقع والمجتمع والطبيعة تحولت إلى نص مفتوح ونسبية الحقيقة هي الحقيقة المطلقة بعد سقوط الجدار النيوتني، وظهور نظرية الاحتمالات. فليس ثمة منطق أن يصر البعض على قولبة المجتمع في قالب واحد، ورأي واحد، ونسق واحد؛ ونحن نواجه هجوما إعلاميًا خارجيًا، ووضعا دوليًا معقدًا ومخيفًا، ودينًا عامًا اقترب من الترليون، وأزمة بطالة وتفسخًا أخلاقيًا، وانفتاحًا إعلاميًا»، الوطن ١٢/ ١/ ٢٠٠٢م.

وفي نفس المقال، يعطينا النموذج الكويتي في حرية الرأي كنموذج قابل للاحتذاء، فيقول: «كلما اتسعت مساحة الرأي، وازداد هامش حرية الكلمة تعمق شعور الناس بالانتماء والاعتزاز بالوطن وتأثير ذلك أقوى من كل مناهج التربية الوطنية، والبرامج الإعلامية المكلفة ماديًا. ولا أدل على ذلك من النموذج الكويتي في أزمة الخليج الثانية، توحدت كلَ قواه وشرائحه على القيادة والوطن. ولم يشذ أحد عن ذلك. من أهم عوامل هذه الوحدة، حرية الكلمة والتعبير التي تتمتع بها الصحافة الكويتية. الآن من الكويت أكثر الشخصيات الخليجية التي لها حضور إعلامي وثقافي وديني: الربعي، البغدادي، النصف، السويدان، العوضي، المطوع، الشايجي، د. معصومة، الرميحي. وأكثر المجلات الخليجية شهرة في العالم العربي: العربي، عالم الفكر، عالم المعرفة. والصحف الكويتية ما زالت الرائدة في الخليج. وهذا ثمرة طبيعية لمناخ الحرية الذي يولد الإبداع والكشف والجدة والتميز، ألم يحن الوقت يا وزارة الإعلام لإعادة النظر في السياسة الإعلامية



المتبعة، خصوصًا أن صحافتنا المحلية أخفقت فترة طويلة في إقناع القارئ المحلي فضلًا عن القارئ الخارجي».

ويتناقض في مفهوم الحرية لدى الغرب، عندما يقول: «أحسب أن الحرية في رؤية مغايرة تتجسد في شكل إداري تنظيمي للمجتمعات، يقوم على تشجيع المبادرة الفردية وإطلاق القدرات والطاقات من عقالها عن طريق تشجيع التنافس. كما حلت المعادلات الصعبة بين السلطة والأفراد وبين السلطة والمعارضة، فالإنجاز الحقيقي لمشروع الحرية في الغرب حل معضلة الجمع بين قوة السلطة وحرية الأفراد فأنظمة الحكم على مر التاريخ تستمد قوتها من سلب الحريات لدى الأفراد أو تخفيضها إلى الحد الأدنى، هذا من جهة ومن جهة أخرى حلت الحرية إشكالية السلطة والمعارضة في سياق الدولة. أي أسبغت الشرعية على المعارضة السياسية في إطار الدولة فالمعارضة لا تعد خروجًا على الدولة، ولكن خلافا مع السلطة. ومن ثم أصبحت التعددية ذات شرعية دستورية واجتماعية من زاوية أخرى. لا ينظر الغرب إلى الحرية كنسق طوباوي مثالي، يحقق فردوسًا على الأرض ولكنه يرى أنها نسبية والأقل سوءًا من بين جميع النظم السياسية، كما قال ونستون تشرشل: جميع الأنظمة السياسية سيئة والديمقراطية أقلها سوءًا»، المصدر السابق.

وعندما يقول في مقال آخر: «فلا أفهم علاقة هذا الموضوع، بخط المهرجان هذه السنة من شرح حقيقة الإسلام ومبادئه وقيمه وتشريعاته، إلى الخوض في موضوع فلسفي شائك، يتطاحن فيه فلاسفة أوروبا منذ عصر النهضة الأوربي في القرن السادس عشر إلى يومنا الحاضر.. وإلى الآن لم يصلوا إلى تصور واضح حول ماهية الحرية وكنهها، ومما زاد (بيتان) الموضوع، إضافة (بين الحرية والتقييد) فالجواب واضح من عنوانه، أن الحرية ينبغي أن تكون في إطار قيم المجتمع وخصوصيته، فلا مجتمع دون محرمات، ولا حرية مطلقة على هذا الكوكب، والمفارقة أن الحرية من المصطلحات سيئة السمعة في ثقافتنا المعاصرة، وليس لها جذور في تراثنا الفكري إلا أنها تأتي على النقيض من العبودية

(الرق)، أي الحرية المدنية في المفهوم المعاصر، ما علاقة ذلك بـ (هذا هو الإسلام)»، الوطن ١٨/ ٣/ ٢٠٠٣، يقول ذلك تعليقًا على ندوة في مهرجان الجنادرية، عن الحرية، لم يعجبه عنوانها ولا منهجها.

فبينما يرى أن مفهوم الحرية «موضوع فلسفي شائك يتطاحن فيه فلاسفة أوروبا منذ عصر النهضة الأوربية في القرن السادس عشر إلى يومنا الحاضر وإلى الآن لم يصلوا إلى تصور واضح حول مفهوم الحرية وكنهها»، وأنه «لا مجتمع دون محرمات ولا حرية مطلقة على هذا الكوكب»، إذا به يثني على «الإنجاز الغربي»، في الجمع بين السلطة والحرية، وأنها تقوم على «إطلاق الطاقات والقدرات من عقالها عن طريق تشجيع التنافس»، وأنها «حلت إشكالية السلطة والمعارضة»، بحيث لا تعتبر المعارضة «خروجًا على الدولة».

أما عبدالله الحامد، فهو يتهم الأمة كلها، بأنها أسهمت من حيث لا تشعر «في قمع الحرية وروح التسامح وعدت كل فرقة مذهبها قلعة محكمة السياج فتكافر الناس في اجتهادات ظنية»، الحياة ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٢.

ويدعو إلى حرية الرأي مهما كانت سلبياتها، فيقول: «نعم لحرية الرأي جوانب سلبية كثار ولكن من السذاجة أن تتصور أن هناك عملا من دون سلبيات، وقد يريد بعض المؤسلمين حرية الرأي والتفكير له وحده خالصة، فلا يريد للعلماني ولا اللبرالي أن يفتح فاه، وهذا غفلة عن أسلوب الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، في زمن تتعدد فيه قنوات الإعلام، والإعلام ميدان مفتوح للجميع، وعلى الداعية أن يملك القدرة على الحوار والإقناع، أما أسلوب الجبر الذي يفضي إلى القمع والإذعان والانصياع، فهو نموذج عندما يقدم باسم الدين أخطر من القمع الحكومي»، الوسطية ١٣/ ٩/ ٢٠٠٤.

ويدعو يوسف الديني، إلى «تبيئة وتجذير مسائل ذات صلة بالديمقراطية لا يمكن أن تنفصل عنها مثل التعددية وقبول الرأي الآخر وحقوق الإنسان والمساواة وكل مفردات المشترك المدني والحضاري»، الشرق ٣١/ ٣/ ٢٠٠٥.

ويزعم أن الإسلام «برمته مختطف»، وأنه تحول «من دين التسامح واحترام الحريات»، إلى «أيديولوجية راديكالية ونمط أرثوذوكسي «مصادم» لكل المشتركات الإنسانية»، ومن أهم هذه المشتركات «حرية الإنسان» التي راعاها الإسلام «حين ساوى بين الكفر بالله تعالى والإيمان به من حيث تكافؤ الفرصة حال الجدال مع الخصم. قال الله تعالى مخاطبًا رسوله ﷺ أن يقول لكفار قريش: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾»، المجلة عدد ١٢٦٥.

وهو في بدايات كتاباته، يدعو إلى «الحرية المسئولة» التي يدعو إليها الإسلام»، ويتبنى ثمرتها «الطبيعية»، وهي «التعددية الفكرية»، ويزعم أن هذه التعددية الفكرية تشكلت في تاريخ الإسلام «دون أن تطالها أصابع الاتهام أو التجريم من خلال وصمها بمفاهيم تشي بالسلبية كالكفر والزندقة والبدعة، ودون أن تطالها أيضًا بوجه آخر مباضع التحيز والاستبداد»، الوطن ٣٠/ ٧/ ٢٠٠١م. وهذا الكلام خلاف ما يروجونه دائمًا، من أن الفرق التي نشأت في تاريخ الإسلام، ظلمت وأسيء إليها وشوه تاريخها، من قبل «أهل السنة»، ويحدد في نفس المقال أسباب وعوامل عدم تبني «الحرية المسئولة» و«التعددية»، وأنها ترجع إلى ثلاث أمور: الأول إساءة استخدام الحرية من البعض، والثاني: أن قيم الحرية طرحت في هذا الزمان مرتبطة بـ «الفسق الليبرالي» الذي أساء استخدام الحرية، ولكنه يرى أن العامل الثالث هو الأشد أثرًا، وهو في زعمه «الالتباس والتشابه بين قداسة النظرية وبشرية التجربة والممارسة»، وهذا في زعمه «أسس لثنائيات متصارعة كالنص والعقل والتقليد والاجتهاد والدولة والشريعة»، وهذا الطرق المؤدب، لهذا الموضوع في هذا الزمن المبكر من بدايات كتاباته، مع وضوح أهدافه في

كتاباته المتأخرة نسبيًا، يدل إما على المرحلية التي ينتهجونها، أو على تطور الأفكار وازدياد انفراج زاوية الانحراف.

أما عبد الرحمن اللاحم، فقد ناقش مفهوم الحرية، بأسلوبه «الهجومي» الفج، والمناهض لحرية الرأي التي يدعو إليها، عندما اتهم الآخرين بتوظيف «مفهوم الحرية»، حسب التوجه الأيدولوجي لهم، وزعم أن «المجتمع المدني»، منتج حضاري لا علاقة له بالعقائد، وأن على الآخرين قبوله والأخذ به، وإلا فهم «من أرباب الفكر المأزوم»، ويصور المجتمع المدني، بأنه «حلم جميل يأبي الغلاة إلا أن يئدوه»، وذلك عندما يقول: «هناك كثير من المفاهيم ما زالت تدور في فلكنا الفكري دونها تحديد دقيق لكنهها، فكل تيار له تفسير بحسب الأيديولوجيا المهيمنة على تفكيره والموجهة لخطابه الفكري، وقد تناولت في هذه الزاوية قبل فترة فكرة المجتمع المدني ومؤسساته في معرض نقاش هادئ مع فتوى تكفير صدرت من أحد المفتين، وقلت يومها: إن تلك الفتوى تناقض أدبيات المجتمع المدني الحديث الذي يرتكز بشكل مباشر على المؤسسات ويرتكن إلى إدارة الصراعات الفكرية بشكل سلمي، دون مساس بحرية وعقائد الآخرين. إلا أن البعض وبما أنه ينظر إلى القضايا بشكل مؤدلج تظل تلك الأفكار الحضارية مصدر ريبة له لأنها تناقض مشروعه الإقصائي، وتهدد وجوده في المجتمع وتزاحمه على عقول العامة، وبالتالي فهو لن يتوانى عن شن الحرب الضروس عليها بكل الوسائل السلمية وغيرها. المشكلة تزداد سوءًا حينما يتناول تلك الأفكار من لا يزال حبيسًا لظروف نشأتها التاريخي ويتناولها بهذا الإطار دون اعتبار كونها منتجا حضاريًا يمكن أن يمارس داخل المنظومة الاجتماعية والقانونية لكل أمة بما لا يتعارض وثوابتها الحضارية، فمصطلح المجتمع المدني على سبيل المثال نشأ في سياق تاريخ معين، وكان هناك أزمة بين المجتمعات الغربية والكنيسة التي كانت تعرقل مسيرة التطور وتسوس الناس بالحديد والنار وتمارس وبشراسة الوصاية الفكرية على الخلق، إلى جانب أنظمة سياسية بائدة، فأدت تلك العوامل مجتمعة إلى الثورة

على الدولة الدينية بمفهومها الكنسي، واستعاضت عن ذلك بالمجتمع المدني الذي تحكمه منظومة قانونية معينة، تتسع للجميع دون تمييز بين فرد وآخر لا على أساس الجنس ولا اللون و لا الدين، إلا أن الفكرة لا يمكن حصرها بذلك النسق التاريخي الضيق، وإنما هي منتج حضاري يمكن إنزاله على الأرض دون أي اعتبار لخلفياته التاريخية. ذلك أن الإسلام لا يعترف بمفهوم الكهنوت ولا بوجود أوصياء على عقول البشر فلا كهنوت في الإسلام. لذا فلا تعنينا تلك المقدمات وإنما الذي يعنينا بشكل مباشر كيفية الاستفادة من تلك الفكرة مجردة عن أي بعد عقائدي، والمجتمع المدني كأي فكرة مجردة أخرى يختلف تفسيرها وتطبيقها من أمة إلى أخرى بحسب الخلفيات الحضارية المتميزة لكل أمة، فالمنظومة القانونية التي تحكم ذلك المجتمع تختلف من دولة إلى أخرى كما أن مفهوم الحرية بحكم إنها العمود الفقري للمجتمع المدني يختلف هو الآخر بحسب البنية التشريعية للدولة ابتداء بالدستور وانتهاء بأدنى القواعد القانونية، وبالتالي فإن المناداة بإقامة مجتمع مدني يسوده حكم القانون وتفعل فيه المؤسسات المدنية ويدار فيه الخلاف بطرق حضارية ليس مناهضًا فلأفكار الدينية كما يريد البعض من أرباب الفكر المأزوم أن يصوره، وإنما هو حلم جميل يأبى الغلاة إلا أن يئدوه.....»... فالحرية على سبيل المثال مصطلح الجميع يجيد توظيفه بسياق أيديولوجي بحت سرعان ما يتنصل منه عندما تقترب القذائف عند مسلماته الإيديولوجية المقدسة. فليس لدى البعض أي اعتراض إنساني أو ديني أن يصفي خصومه السياسيين، وأن يمارس ضدهم أنواع الجور والظلم وانتهاك حقوق الإنسان، بل سيجد لذلك ما يبرره من الناحية الشرعية، كما أنه سيكون سعيدا إن أعطي الفرصة ليبيض سجله في المشاركة الميمونة في ممارسة الإقصاء والتصفية للآخر، حتى وإن دعت الحاجة للتحالف المرحلي مع دوائر أخرى في سبيل إلجام الآخر وإسكاته والقضاء عليه والاستعانة بالتهم المعلبة الجاهزة، أو حتى ممارسة وسائل غير مشروعة فالغاية في كثير من الأحيان قد تبرر الوسيلة. إلا أنه وفي حالة انقلاب الطاولة عليه نجد صاحبنا قد تدثر برداء حقوق الإنسان والحرية وأدبياتها الحضارية، ويحاول

عبثًا إظهار نفسه على أنه رسول سلام يؤمن بالتعددية ويحترم آراء الآخرين ويقدس الحرية المجردة»، الوطن ١٢/ ٨/ ٢٠٠٤. ولعلنا مع مرور الأيام، اتضح لنا من هو الذي لا مانع لديه من التحالف المرحلي وغير المرحلي «مع دوائر أخرى»، «داخلية وخارجية»، في سبيل إلجام الآخر وإسكاته والقضاء عليه، واتضح لنا من هو المتلون المتقلب حسب مصالحه الشخصية والفكرية.

ويكرر عبدالله بجاد العتيبي، المفاهيم السابقة حول الاختلاف، وأنه «فطرة إنسانية»، و«قدر إلهي»، والمعترض عليه «معترض على إرادة الله»، ويرى أن التمسك بالحق والدفاع عنه «وحشية إنسانية مؤدلجة حادة»، وأن السعي «لاقتسام النافع بدلًا من تقاذف الضار»، بدلًا من التقاتل «هو الذي نستحق به معنى الإنسان الذي كرمه الله بغض النظر عن قناعاته الخاصة»، فيقول: «إن الاختلاف ليس عيبا بل هو فطرة إنسانية ومكون أساسي في الإنسان منذ خلق أول مرة ودب على هذه البسيطة مفكرًا وباحثًا وعاملًا و«حارثًا وهمامًا» تتفاوت قدراته ومؤهلاته وظروفه وتتضارب مصالحه ومنافعه، ولن يستطيع أحد أن يصنع حيال ذلك ما لم يصنعه الكاملون من البشر كالأنبياء والرسل، ليزعم أنه قادر على توحيد الناس على منهج واحد ورؤية واحدة ليلغي بذلك كل ذلك التفاوت والتضارب، بل إن في ذلك معارضة لإرادة الله نفسه حيث يقول: (ولا يزالون مختلفين)، والتحدي الذي نواجهه اليوم هو هل نستطيع التعامل مع هذا الاختلاف وفق آليات مقننة تضمن الحقوق والواجبات والرفاهية للجميع ضمن أطر سلمية مرنة قادرة على استيعاب أكبر قدر من الخلافات أم لا؟، إننا حين نفعل ذلك نضمن ابتعادنا عن وحشية الإنسان في غابة قناعاته المؤدلجة الحادة، التي تتقن القتل ونزف الدماء، في لهاث حيواني نحو القضاء على الآخر والمختلف وهو هدف لم يتحقق يومًا ولن يتحقق أبدًا، فلنقصر عناءنا إذا على اقتسام النافع بدلًا من تقاذف الضار على بعضنا، وليكن لنا في

الحوار والتنافس سبيل يغني عن الصراع والتقاتل عسى أن نستحق يومًا معنى الإنسان الذي كرمه الله بغض النظر عن قناعاته الخاصة»، الرياض ٢٣/ ٢/ ٢٠٠٤.

أما محمد النصار، فقد كتب مقالة مطولة، في جريدة المحايد ٢/ ٧/ ٢٠٠٢، حول حرية الرأي، أكثر فيها من الكلام، واستغل معلوماته التاريخية والشرعية، لتبرير ما يسميه «حرية الرأي والتعبير»، ولعل من اللافت للنظر، أنه رد على من اعترض على حرية التعبير، لأن «أصلها غربي»، بالادعاء بأنه «ليس كل غربي يجب رده»، وضرب مثالًا على ذلك، باتخاذ الرسول ﷺ «للختم» على الرسائل، لأن الملوك في عصره يرونه ضروريًا، ولم يعده عليه السلام «من التشبه المنهي عنه»، وقال: «وقل مثل ذلك في اقتباس عمر للديوان والقائمة تطول..»، وذكر قضية الخندق واستعمال الدليل المشرك في الهجرة، ولا شك أن استدلاله هذا يدل إما على الجهل وإما على الهوى، أو كليهما، فإن قضية «الخاتم»، ومسألة «الديوان»، و«الخندق»، و«الدليل»، قضايا إدارية تقنية لا تتعلق بالعقائد والأفكار، فكيف يستدل بها على «حرية الرأي»، مع الفارق الكبير بين هذه الأمور؟. وقد لمح بما صرح به غيره حول قتل الجعد بن درهم وغيلان الدمشقي، بأن قتلهم قد لا يكون «سالمًا من المعارضة السياسية كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين»، مما يدل على تلاقح الأفكار والشبهات بينهم، أو استمدادهم من مصادر واحدة تقرب فكر بعضهم إلى بعض، ومما يدل على مقصد المقال بأكمله وهدفه، أنه حذر من إسراع البعض، في «تصنيف الناس فهذا حداثي وهذا عقلاني وهذا عصراني وهذا علماني وهذا سلفي وهذا إخواني وهذا كافر مرتد وهذا لا يعرف له تصنيف»، ولا شك أن هذا الخلط بين المتناقضات، يدل على مقصد الكاتب في الحديث عن حرية الرأي والتعبير، بل إنه يصرح بهدفه من المقال، عندما يقول: «ما هي مشاريعنا حول التعايش السلمي ما السبيل إلى التقارب والتعايش بين المسلمين عسى أن نتم ما بدأ بناؤه في هذه المجالات»، وعندما يقول: «فتحرير الإنسان ضميرًا ووجدانًا وإرادة وتعبيرًا وحركة، وحماية هذه الحريات

كلها والدفاع عنها وصيانتها جوهر أهداف الإسلام ومقاصد جهاده، كيف وإسلام المكره لا ينفع عند الله وإن نفع ظاهرًا في الدنيا»، وكلمته الأخيرة دلالتها واضحة في معنى الحرية التي يفهمها، وإن كان لا علاقة لها بالموضوع، فالإسلام لا يكره أحدًا أبدًا على الدخول فيه.

ويتحدث زياد الدريس، عن «وباء الكراهية»، في «عيد الحب»!!!!، ويدعو «للتطعيم» ضد هذا الوباء»، «بالتسامح»، ويدعو إلى «عدم وضع الشروط على التسامح»، ويرى أن التسامح «المشروط»، هو «تسامح مشوه لم تكتمل أعضاؤه»، ويرى «أن الدين يستخدم أحيانًا لقتل التسامح»، الحياة ٢٠/ ٢/ ٢٠٠٨، مع أنه يعلم أن إطلاق الكلام عن الكراهية، يتعارض مع نصوص أساسية صريحة، تؤكد على كراهية الكافر، وتجعلها من أسس الإيمان.

ويعيد الحديث عن التسامح، في الحياة ٥/ ٣/ ٢٠٠٨، ردًا على من اتهمه بالطوباوية في مقاله السابق عن التسامح، مؤكداً على أهمية التسامح وعدم استحالته. وأطال الكلام عن الفرق بين الواقعية والطوباوية، ثم ختم مقاله بقوله: «سنقاوم غلواء الواقعية والبراغماتية والكراهية بسلاح واحد وحيد: هو التسامح. التسامح يا سادة كان كائنًا طوباويًا حتى هبط إلى الأرض مناديًا بكل واقعية: طوبى للمتسامحين».

وكتب شتيوي الغيثي، في الوطن ١٤/ ٣/ ٢٠٠٨، مشيدًا بمعرض الكتاب الدولي في الرياض العام ١٤٢٨، زاعمًا أن الحرية في المعرض هذا العام كانت منقوصة، مبينًا مظاهر هذا الانتقاص، وأنها تتمثل في كثرة تدخل «الهيئة بشراسة مخيفة» في أمور المعرض، وفصل الرجال عن النساء في المحاضرات، وفي منع بعض العناوين [وهذا غير صحيح]، مقارنًا الأمر بدولة جارة صغيرة هي البحرين في معرضها، الذي «يحوي أكثر من عشرة ملايين عنوان في حين أننا نفاخر بمائتي ألف عنوان».



وبعد هذه الجولة المطولة معهم حول حرية الرأي والمعتقد، فإن من المناسب أن نختم هذا الفصل بعرض تناقضهم في هذه القضية، وأن الأمر لا يعدو الحديث عن حريتهم في إضلال الناس، أما الطرف الآخر فيجب تقييده والتضييق عليه ومراقبته وكتم أنفاسه واستلاب حريته،

ولنبدأ بأطولهم لسانًا و أكثرهم شتمًا للمخالف واحتقارًا له، ولنعرض نماذج من دعوته، لكبت «الحريات» وتقييدها، ضد صنف معين من الناس.

فهو يقول: «ولا يكفي لتفعيل هذه التوصية التاريخية المهمة أن يترك الأمر فيها للجدلية الفكرية الخالصة، تلك الجدلية التي قد تأخذ وقتًا طويلًا في الترسيخ لمفهوم التسامح، بينما المجتمعات الإسلامية في أمس الحاجة إلى واقع فعلي متسامح، لابد من تشريع قانوني عاجل، في جميع الأقطار الإسلامية، يتم بموجبه حظر التكفير ومقدماته، بناء على حيثيات هذه التوصية، وأن يكون المروج لتكفير أي مذهب من هذا المذاهب الإسلامية التي أفتى العلماء في هذا المؤتمر بإسلاميتها واقعًا تحت طائلة القانون. وكما أن التعرض للسامية في الغرب يعتبر جريمة في نظر القوانين الغربية، فلا بد أن يكون التعرض للمسلم «الذي نص هذا المؤتمر بالإجماع على إسلامه» بالتكفير وهو أقسى أنواع السب جريمة، بل نحن أولى بذلك، لأن هذا التكفير المذهبي الذي نعاني منه، إنما هو تراشق بالتكفير بين أبناء [الدين] الواحد، وأحيانًا في الوطن الواحد»، المحمود، الرياض ٢١/ ٧/ ٢٠٠٥م، وتأمل ذكره لتجريم القوانين الغربية للعداء للسامية، بدون اعتراض على ذلك، مع مناقضته لحرية الرأي والبحث العلمي، بل ودعوته لسن القوانين اقتداءً بهم ضد التكفير مطلقًا.

ويقول: «الحل لمثل هذه المحاضن، أن تكون الرقابة (الرقابة المدنية) عليها صارمة، وأن يكون ما يمارس فيها من المشترك الوطني، وأن يتم تطهيرها من كل ما يحمل ولو نوعا خافتا من التعصب المذهبي الذي لابد أن يحمل في الوقت نفسه تضليل الآخر

وتكفيره. في الوقت نفسه؛ لابد أن يتم تعزيز الأبعاد الإنسانية، والمشتركات الوطنية، كبديل لمفردات التعصب التي تم زرعها في مناهج علنية أو خفية. لابد أن تعمل هذه المحاضن على مشروع واضح ومعلن، يضع الإنسان الفرد، من حيث هو قيمة بذاته في المجتمع المدني، فوق جميع أنواع العصبيات، وأن يتم فضح سلوكيات التعصب، كمهمة أولية من مهمات السياق التربوي لدينا»، الرياض ١٦/ ١١/ ٢٠٠٦.

ويقول: «وبديهي أن التسامح مع أعداء التسامح، إنما هو دعم مباشر لموقف التعصب والإرهاب، وصرامة القانون في التصدي لمن ينشر إيديولوجيا التكفير والإرهاب لا تعني حدية القانون، بل هي قمة التسامح مع المجتمع، لأن فيها حفظ الحقوق الإنسانية لأبناء المجتمع كافة، هناك الكثير ممن يخترق مؤسساتنا التعليمية والدعوية، ويوزع - تحت دعاوى البحث العقدي تهم التكفير على هذا الفصيل المذهبي أو ذلك . هؤلاء لابد أن يعلموا أن التهم التكفيرية ولو لغير المعين تهم سيحاسبون عليها؛ إذ أن مجرد تكفير المذهب إنما هو في واقع الأمر تكفير صريح لأتباعه. فمتى يسكت هؤلاء الذي طالما أكلت ألسنتهم أعراض المسلمين؟»، الرياض ٢١/ ٧/ ٢٠٠٥.

ويقول: «وكما هو الحال في الكليات الشرعية وأقسامها من حيث هي محصنة ضد المقاربة النقدية الفاحصة، كذلك دوائر الإفتاء بمستوياتها المتعددة، ومنابرها الرسمية وشبه الرسمية، فضلًا عن خطبة الجمعة التي لا تزال تدار بآلية تقليدية، بحيث نراها تخضع لتصورات الخطيب المحدودة في الغالب وهي لا أدري لماذا - متروكة للخطيب؛ مهما كان مستوى وعيه، وأيًا كان مصدره الثقافي الذي يستمد منه رؤيته الدينية»، الرياض ١٤/ ٤/ ٢٠٠٥.

فلا تترك الأمور في زعمه «للجدلية الفكرية الخالصة»، «بل لابد من تشريع قانوني عاجل»، يتم بموجبه «حضر التكفير ومقدماته»، تحت «الوقوع تحت طائلة القانون»، و«تطهير» المحاضن التربوية»، من كل ما يحمل ولو نوعًا خافتًا من التعصب المذهبي»،

ووصل في غلوه إلى وجوب تحريم «تكفير غير المعين»، وهو الذي أجمع العلماء على العمل به في كل العصور، فكل من ارتكب مكفرًا يقال له وعنه «هذا كفر»، وتأمل كيف اختار «للرقابة» والتضييق «الكليات الشرعية»، و«دوائر الإفتاء بمستوياتها المتعددة !!!! ومنابرها الرسمية وغير الرسمية !!!»، و«خطبة الجمعة»، التي لا يدري لماذا «يترك أمرها للخطيب نفسه مهما كان مستوى وعيه وأيًا كان مصدره الثقافي الذي يستمد منه رؤيته الدينية»، ولم يذكر الدوائر الأخرى رسمية كانت أو غير رسمية، مما يدل على الانحياز التام ضد هذه الجهات، وتغلغل «الضيق» بهذه الجهات في هذه النفوس، ودلالة ذلك واضحة، وهذه الدعوة للرقابة والتضييق، تذكرنا بوزير داخلية الاتحاد السوفيتي في عهد ستالين سيء الذكر «بيريا»، وبـ«المكارثية» الأمريكية في خمسينات القرن العشرين. ورحم الله حرية الرأي التي يتشدق بها ويلوكها بلسانه، ولا أدعى للعجب من حرصه على أعراض المسلمين ودعوته لحمايتها، وهو الذي يطعن في أعراض العلماء والسلف والأموات والأحياء، بأسوأ أنواع الطعن، وأكثرها خبثا وخطورة، فمالكم كيف تحكمون.

وتأمل ما كتبه عبدالعزيز الخضر، الإعلامي الذي ترأس تحرير المحايد فترة، ثم ترأس تحرير مجلة المجلة فترة أخرى، وطبق حرية الرأي حتى للكفرة والزنادقة، كيف يدعو إلى مراقبة خطيب المسجد وتقييد حريته، حين يقول: «من خلال الإطلاع على كثير من الدراسات المعاصرة حول دور المنبر، سنلمس مساحة من الغموض والعموميات التي تؤثر على علمية الضبط لهذا الدور بمنهجية واضحة تمنع من الإخلال بها، ولا تترك لاجتهادات فردية أو التأثر بظروف سياسية مرحلية.. ربما تخلق أزمات فكرية، فالبعض من هؤلاء الباحثين انغلق وحاول وضع ضوابط أكثرها من اجتهادات رجال المذاهب، أدت إلى تشكل خطاب تقليدي غير مؤثر..، وآخرون بالغوا في التساهل حتى جعلوا المنبر مطابقا لدور أي وسيلة إعلامية في التوجيه والتعليم، والإجابة المفصلة لا مكان

لها هنا وإنما هي ملامح عامة. إن تصور البعض أن المنبر مجرد وسيلة إعلامية للتعليم والتوجيه دون الانتباه للخصوصية التي تحيط به، هو خطأ يقودنا إلى خلط للأدوار وتداخل ربما لا ينتبه له من لا يدقق النظر في طبيعة هذا المنبر، الذي يبدوا من المغالطة تشبيهه بالمقالة الصحفية أو البرنامج التلفزيوني، وإن كان البعض يظن أن هناك تشابهًا في الدور الذي يقوم به كل منها، إلا أن هناك اختلافا جوهريا يجعل من الضروري التأكيد على الخصوصيات التي تحيط به، فهل الخطيب يمثل نفسه فقط؟، بحيث يمتلك الحرية في فرض آرائه واجتهاداته على المخاطبين، أم هو مقيد في الجانب الذي مجمع عليه شرعيا؟، بحيث لا يخرج إلى اجتهادات فردية، والدعاء الذي يدعو به في الخطبة أو في القنوت هل له مطلق الحرية في اختيار الدعاء وكأنه يصلي منفردًا؟، أم يجب أن يأخذ في الاعتبار أن خلفه من قد لا يوافقه على اجتهاده واختياره في الدعاء من منطلق شرعي..؟، وبالتالي ليس للإمام الحق أن يدخل في المساحة المختلف عليها، وتتضح خاصة في الأدعية ذات البعد الاجتماعي والسياسي التي لا تخلو من إشارات يفهمها الجميع. ومثل هذه الأدعية ربما تحتوي أحيانًا تعديا في الدعاء وتجاوزًا للأدب الشرعي فيه، وقد تسبب مشاحنات تؤثر على الخشوع عندما تتحول إلى ما يشبه نشره الأخبار، فهل يحق للخطيب أن يفرض تحليلاته الخاصة؟، ورؤيته للقضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تحمل مساحة واسعة من الظنيات، وعدم القدرة على القطع في صواب أي رأي تجعل الخطيب يقوم بالانتصار لحزب أو تيار ضد آخر وهو يقف على منبر يمثل فيه الإسلام ولا يمثل شخصه معبرا عن الجميع....،... وهذا يقودنا إلى صعوبة مقارنة المنبر بأي وسيلة إعلامية أخرى، فالكاتب في أي صحيفة أو المتحدث في أي برنامج تلفزيوني أو إذاعي يمثل نفسه، وهو يتحمل تبعات رأيه سلبا أو إيجابا، ويمكن التعقيب عليه داخل هذه الوسيلة نفسها صحيفة أو برنامجًا تلفزيونيا..، أما المسجد فغير متاح التعقيب والقيام بمداخلة أثناء الخطبة أو بعدها للرد على الأخطاء والمغالطات التي ربما يقع بها أحدهم، مما يؤدي إلى تراكم الأخطاء في بعض الأماكن التي لا توفق بخطيب مدرك

شمولية تبعات هذا المنبر، إضافة إلى أن العامة ينظرون للمنبر نظرة أخرى كمعبر عن الرأي الشرعي الصحيح...»، الوطن ٢٠/ ٢/ ٢٠٠٢ م، ومن الغريب أنه دعا إلى مراقبة خطيب المسجد وتقييد حريته في الكلام، ثم قارنه بالصحفي والإعلامي الذي ينبغي أن يعطي الحرية كاملة، تحت دعوى أنه لا يمثل إلا نفسه، وهو يتحمل تبعات رأيه سلبًا أو إيجابًا، ويمكن التعقيب عليه،»، بينما الخطيب يمثل «المسلمين»، ولا «يمكن المداخلة والرد عليه، في نفس المنبر»، وهذه لا شك أنها حيلة لا تدل على الذكاء، لتقييد الخطيب وترك الإعلامي يصول ويجول كما يشاء، وهي تعبر عن نظرة سيئة للخطيب أقل ما يقال عنها أنها «الحسد»، ولو شئنا لقلنا كلامًا آخر، ولا ننسى هنا أن نذكره، أن الخطيب يخاطب الألوف على الأكثر، بينما الإعلامي يخاطب الملايين، فأيهما أكثر تأثيرًا؟.

وتأمل كلام يوسف أبا الخيل داعية «الليبرالية» و«الحرية» المطلقة، كيف يدعو إلى حصر «الفتوى الرسمية»، بالجهات الرسمية «المخولة حق الفتيا»، وذلك حين يقول: «من الناحية الأخرى فإن من الواجب النظر إلى أي رأي من هذا النوع في المستقبل على أنه رأي شخصي يحمل بصمات صاحبه الخاصة، نتيجة لما توافر عليه من اجتهاد خاص أدى به إلى أن يقول ذلك القول أو الرأي، بعيدًا عن إلباسه لباس الفتوى الرسمية التي يظن بها التعميم، إذ يجب أن تظل الفتوى الرسمية منوطة بجهتها الرسمية المخولة أمر الفتيا، ويظل ما يقوله المفتون خارجها وما سيقولونه مستقبلًا، من باب القول الذي يؤخذ منه ويترك، وكلنا كما قال الإمام مالك يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ »، الرياض ٥/ ٧/ ٢٠٠٥م، يقول هذا الكلام، وهو الذي نصب نفسه مفتيًا وموجهًا في أخطر قضايا الأمة وعقائدها.

وقد نشر منصور النقيدان أثناء إشرافه على الصفحة الدينية في صحيفة الوطن، عدة أخبار تتناقض مع دعوى حرية الرأي، مثل تصريح أحد المسئولين الدينيين، برفض «تدخل الخطيب في الأمور والشئون السياسية»، الوطن ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠١، وتصريح

آخر حول هذا الموضوع في الوطن عدد ٤٤٣، وتصريح آخر لمسئول في إحدى الجهات الدعوية الخيرية، يدعو فيها إلى «رصد الكتب الفكرية الإسلامية التي تنحو للتطرف في مناقشة قضايا المسلمين وبيانها للناس، ومناقشة مؤلفيها حتى يتم حصارهم وعزلهم فكريًا وتجنب المتلقين من الوقوع في حبائلهم»، الوطن ١٦/ ١٠/ ٢٠٠١م.

وإذا قرأت مقاطع من حوار خالد الغنامي، في قناة العربية ١١/ ٥/ ٢٠٠٥، علمت نظرتهم الحقيقية لحرية الآخرين، ومدى بعدهم عن حرية الرأي، التي يتشدقون بها، وذلك عندما يقول: «أنا مع التسامح لكني لا أثق في طرح الإسلام الصحوي، لأني أعتقد أنه هو لا يؤمن بالحريات أصلًا ولا يؤمن بهذه القيم.. لأنهم أناس ينطلقون من أيديولوجيات فارضة تريد أن تفرض رؤيا واحدة إقصائية لا تسمح للآخر بالوجود، يجب أن يكون معها أو يزول..»، وعندما يقول في نفس المصدر: «لأنهم هم أعداء التسامح.. هم أعداء التسامح هم الذين يريدون أن يقصوا الآخر هم الذين يريدون أن يسحقوا الآخر هم الذين يفرضون رأيهم»، وعندما يقول في نفس المصدر: «أنا أدافع عن هذه القيم التي أومن بها أنا أؤمن بالحرية كقيمة مطلقة عليا للدفاع عنها يجب أن تقاتل أعداء هذه الحرية وهذا هو ليس إقصاء..»، فقد بلغ التشنج والعصبية لديه، إلى درجة «قتال أعداء هذه الحرية»، التي يؤمن بها «كقيمة عليا مطلقة»، وهكذا تكون حرية الكلمة وإلا فلا.

ويكتب عبد الرحمن اللاحم مقالة متوترة في جريدة الوطن، يعلمنا فيها دور المسجد، وأنه «نموذج للوحدة والتلاحم بين أبناء الدين الواحد حيث كان فضاء رحبًا يتسع لكافة المذاهب والطوائف !!! بكافة أطيافها المختلفة»، وأن منابر المساجد كانت في غالبيتها منارات توعوية لا تخضع الخطبة فيها لمحددات مؤدلجة»، ثم يهاجم «التوجهات الدينية ذات الصبغة المؤدلجة»، التي «طوعت بعض منابر المساجد لتكريس المفاهيم الطائفية !!!»، وأنها «لا تقدم للمتلقي ما يعينه على أمور دينه أو يصلح من شأن

دنياه»، ويتهمهم «بتفريغ المسجد من رسالته الأساسية التي جاء بها الإسلام ورسختها سنة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والخلفاء الراشدين بعده»، ولا أدري ما هي هذه «الرسالة»، وهذه «السنة النبوية»، و«الاتباع الراشدي»، الذي يفصله على مقاسه ويطالب الآخرين بالالتزام به؟، وبعد أن يشدد الهجوم والشتائم، يدعو إلى قوانين جديدة وضوابط على خطباء المساجد، ويضع شروطًا محددة لتعيينهم، وذلك «في ظل المتغيرات الدولية الحديثة وانتشار القيم والمفاهيم الحضارية المدنية ذات الطابع الكوني»، ولأن «معيار التقوى والورع والعلم الشرعي ليست كافية لممارسة وظيفة بهذه الخطورة»، ولا أدري كيف لا يكون «الورع والتقوى» معيارًا لممارسة هذه الوظيفة، مع أنها يجب أن تكون معيارًا لممارسة كافة الوظائف؟، وذلك كله عندما يقول: «إننا بحاجة في ظل المتغيرات الدولية الحديثة، وانتشار القيم والمفاهيم الحضارية المدنية ذات الطابع الكوني، أن نعيد النظر في المعايير التقليدية لاختيار الخطيب الذي يجوز له أن يعتلي المنبر، ويمارس الخطابة على الناس، لأن (معيار) الورع والتقوى، والعلم الشرعي، ليست كافية لممارسة وظيفة بهذه الخطورة، حيث إن الخطيب له المكنة والقدرة بحكم وظيفته على نقل أفكاره ومعتقداته إلى المستمع، وخصوصًا إذا ما دثرها بنصوص دينية أو نظر لها من خلال وقائع تاريخية، تعيد فتح جراحات قد اندملت أو استغلال ظروف سياسية معقدة لإرسال فكرة معينة للمتلقي، لذا فإنه من الضروري أن يتمتع الخطيب وخصوصًا في المنابر ذات الحساسية الخاصة بدراية كافية بالمتغيرات التي تدور حوله، وأن تكون له الدربة في اختيار مواضيع الخطبة، بحيث لا تخرج عن المقاصد العامة لتشريع خطبة الجمعة، لكي لا يتحول المنبر إلى أداة لترسيخ الفرقة والتشظي وإذكاء روح الصراع، واحتكاره فكريًا من قبل من يمتطيه ويمسك بزمامه، بحيث يجيره نافذة لنشر فكر موجه، أحادي الوجهة. كما أنه أصبح من الضروري سن قواعد قانونية تجرم أي شكل من أشكال الشحن الطائفي وإثارة النعرات على أساس مذهبي أو عرقي أو جهوي وعدم الاكتفاء بالمواعظ المجردة أو الارتكان للضمير فحسب، لأن الوعظ في مثل هذه القضايا وحده لا يكفي، فلا

يمكن الاكتفاء بأن تذكِّر من ولغ في الطائفية، أو العنصرية، بأن هذا السلوك محرم دينيًا، أو أنه عمل غير أخلاقي، أو أنه قد يسبب تأزمات سياسية لا تتحملها المنطقة على سبيل المثال، وإنما لابد أن يدعم ذلك ويسند بوثائق قانونية، تحاسب وتجرم كل من يقترف سلوكًا من ذلك النوع، وذلك عندما لا تفلح المواعظ في التسلسل إلى ضميره، وتصحيح سلوكه، وستكون تلك القواعد القانونية سياجًا لا تجيز لأحد القفز عليه أو تسوره مهما كانت منطلقاته أو حججه، عندها نستطيع أن نسيطر على غلواء موجات التطرف المذهبي والطائفي المقيت. إن الطبيعة الخاصة لمنبر الجمعة تقتضي أن يكون المنبر (محايدًا) فيما يتعلق بالسجالات الفكرية والعقائدية التي تدور رحاها في الساحة الإسلامية، لذا فلابد من مراجعة جادة في ظل المتغيرات التي تعيشها الدولة والمجتمع لوضع (منابرنا) وإعادة الشارد منها لوظيفته الأساسية للتنوير، وتحصين العقل وتقوية الروح، والمساهمة الفعالة في التصدي الحقيقي لثقافة الانغلاق التي باتت تخنق المجتمع وتشل حراكه، وعدم الزج به في صراعات لا تدخل نطاق وظيفته الدينية»، الوطن ١٠/ ٩/ ٢٠٠٧م، وتأمل تحديده للمهمة الرئيسية والأساسية للمنابر، وهي «التنوير»، و«المساهمة الفعالة في التصدي الحقيقي لثقافة الانغلاق»، وحصر دور المنبر في «نطاق وظيفته الدينية» فقط، والمقصود بالوظيفة الدينية - حسب المفاهيم الليبرالية التي يدعون إليها - ضيق جدًا، فمالكم كيف تحكمون؟، وتأمل كيف يريد هذا الأحمق أن يحول وظيفة المنبر إلى عكس ما وضع له تمامًا.



الفصل السابع

الدعوة إلى الفلسفة وتمجيدها وتقديسها وتقديمها على النصوص



الفصل السابع

الدعوة إلى الفلسفة وتمجيدها وتقديسها وتقديمها على النصوص

١- تمجيد الفلسفة:

بالغ أكثر هؤلاء في تمجيد الفلسفة، والرفع من شأنها كمصدر للعلم والتوجيه، وحل معضلات المجتمع ومشاكله، وتقديمها على كل مصادر التوجيه حتى الأديان بل وحتى الإسلام، وسنرى نماذج من هذا الغلو الذي أوصلهم إلى نسيان دينهم، والتهوين من قيمته وهيمنته على كل صغيرة وكبيرة في حياة المسلم.

فها هو إبراهيم البليهي يقول: «إن الفلسفة التي أبدعها اليونانيون ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد، والتي بلغت ذروة ازدهارها في القرن الخامس قبل الميلاد، والتي أحياها الأوربيون في العصر الحديث: تمثل طفرة ثقافية هائلة على المستوى الإنساني كله، فهي أول انطلاقة ذاتية للعقل البشري خارج السائد الموروث، فقد كان الناس قبلهم ومازالوا في المجتمعات التي لم تستفد من الفكر الفلسفي يستسيغون أن يبقوا نسخًا مكررة، وكلما تماثلوا ازدادوا إعجابًا بأنفسهم واقتناعًا بواقعهم والتفافًا عليه مهما كان رديئًا»، الرياض ١٧ / ١٠ / ٢٠٠٤.

ويرى أن ابتكار المنهج التجريبي لم يكن من العلماء، وإنما من الفلاسفة، فيقول: «وهذا الابتكار لم يكن من إنجاز العلوم وإنما كان إنجازًا فلسفيًا فبيكون الذي ابتكر منهج الاستقراء لم يكن عالمًا وإنما هو فيلسوف...»، الرياض ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٤.

ويقول: «لقد كانت المجتمعات في الحضارات القديمة متشابهة في طرائق التفكير وفي ظروف العيش وفي نظم الحكم وفي قيم الحياة، وكان الانغلاق يهيمن على كل مجتمع وكان التعصب والتنافر والاحتقار المتبادل والجمود والتكرار والاجترار والتعامل بمنطق القوة هي القواسم المشتركة بين كل الثقافات في كل المجتمعات، ولكن بوثبة

عقلية باهرة اقترح اليونانيون الفلسفة وبدأت مرحلة جديدة تمام الجدة في الحضارة الإنسانية»، الرياض ٦/ ٢/ ٢٠٠٥.

ويكرر نفس الكلام في نفس المصدر، ثم يقول: «وهكذا فإن الفلسفة بمنهجها النقدي وبفكرها الفاحص قد أخرجت الحضارة الإنسانية من مرحلة الدوران المستمر في حلقات المألوف المغلقة، ونقلتها إلى آفاق الكون المفتوحة».

ويقول في الرياض ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٤: «إن الفلسفة في الحضارة الغربية هي البناء الكلي للتصور والمعرفة والعمل والأخلاق...، لقد كانت الفلسفة قد أثارت التساؤلات حول كل الموضوعات وقدمت إجابات حدسية عامة كما قدمت فروضًا وتصورات..».

ويقول في المصدر السابق: «لقد كانت الفلسفة تهتم بكل شيء وتحاول أن تفهم كل شيء، وقامت بثورة فكرية عامة ضد البداهات السائدة، وأعلنت خطورة الجهل المركب وكشفت الجهالات التي يتوهمها الناس علمًا..، وهكذا فإن الفلسفة هي التي غرست في الإنسان الأوربي أن كل شيء يمكن تعليله بما لا يتعالى على الفهم الإنساني..، ولكن لولا الإثارة الفلسفية لبقيت أوربا كغيرها تعيش على الوثوق الأعمى».

ويقول في الرياض ١٧/ ١٠/ ٢٠٠٤: «إن الفلسفة تدعو الأفراد للتفكير والتدبر وتوجيه أنظارهم إلى جهالاتهم ونقائصهم، كما توجههم إلى الطاقات الإبداعية الكامنة في ذواتهم، فهي جهد تحريضي نقدي موصول، فبالفلسفة انطلق العقل الأوربي منذ عصر النهضة خارج القوالب المغلقة وراح يرسل أشعته في كل اتجاه..، لقد اكتشف العقل الفلسفي بأن الإنسان يرتفع بالمعرفة وبالصدق والعدل والضمير وبمزاياه الفاعلة إلى عنان السماء، وأنه يهبط بالجهل والظلم والأنانية والكذب وبالنقائص الكثيرة التي جبل عليها إلى أسفل سافلين..»، فماذا ترك للنبوة والنبوات؟.

ويقول في نفس المصدر: «فلأول مرة في التاريخ البشري يكتشف العقل الفلسفي في اليونان بمحض جهده فظاعة الوهم الذي عاشته الأجيال البشرية في مختلف الأزمان والبقاع، وهو الوهم الذي كرر الأنبياء على مر العصور كشفه ونقده، فأشعل الفلاسفة الحوارات وألهبوا الجدل، ورأى الناس في الساحات العامة بأثينا وغيرها كيف يتعرى الجهل عن أدعياء العلم، وكيف تنقشع الهالات عن الموروثات، وكيف تتساقط الأوهام فتنطلق بعد انقشاعها وتساقطها إشعاعات العقل، وراحوا يفكرون بأنفسهم ويمعنون النظر والتأمل فيما هو فوقهم وفيما هو تحت أرجلهم وفيما يحيط بهم أو يشاركهم في الزمان والمكان، واكتشفوا أن المجتمعات غارقة بالأوهام وأن الأفراد مأخوذون بأوهام مجتمعاتهم، وأن الفكر النقدي الأمين هو مفتاح الخلاص من هذا الأسر المزمن»، ومفهوم كلامه أن الأنبياء لم يستطيعوا «كشف فظاعة الوهم»، واستطاع الفلاسفة ذلك، ولا ينفعه أنه ذكر الأنبياء وكشفهم للأوهام ونقدها، لأنه قال «لأول مرة في التاريخ البشري...»، فكيف يكون لأول مرة في التاريخ والأنبياء قد كشفوه؟، وكيف يكون الأنبياء قد كشفوه، والفلاسفة اليونان كشفوه «لأول مرة في التاريخ»؟، إلا إذا كان يريد أن الأنبياء حاولوا ذلك وفشلوا وحاشاهم من ذلك ـ، وهما أمران بالنسبة له أحلاهما مر، وهكذا يصنع الجهل الذي يلبس لباس العلم والثقافة !! بأهله.

ويقول في نفس المصدر: «إن الفلسفة اليونانية التي ورثها الأوربيون كانت طفرة هائلة في التفكير البشري، لذلك فإنها في ذلك الوقت المبكر من التاريخ الإنساني قد أنشأت الرياضيات النظرية، وهي من أدق المعارف البشرية وأشدها تجريدًا وأكثرها دلالة على ارتقاء التفكير وقدرته على التجريد المحض وانطلاقه خارج الحس المباشر الغليظ، وبهذا التحليق الاستثنائي للعقل اليوناني ارتقت الفلسفة بالرياضيات عن مستوى الممارسة العملية السائدة في الشرق !!! إلى مستوى التأصيل النظري، ومن المعلوم أن التجريد من أبرز خصائص التفكير العلمي، كما أن الفلسفة ابتكرت علم الأخلاق واشتقت منه

الفكر السياسي والفكر القانوني، وأسست علم التاريخ ثم علم المنطق وعلم الحيوان، ووضعت الأسس العامة للعلوم والفنون، وأصلت ضوابط العلاقات بين الناس، والأهم من ذلك أنها غرست الاهتمام بالحقيقة وحببت العناية بها، وأكدت خفاءها وصعوبة التثبت منها وكثرة الصوارف عنها، وعرّت خداع البداهات السائدة، ونبهت لكثافة الحجب التي تخفي الحقيقة وتعوق الأذهان عن إدراكها، وشددت الفلسفة على ضرورة الكفاح المنظم من أجل استخلاص الحقيقة بعد الإحساس الواعي بكل هذه العوائق، لأنه لا علم ولا عدل ولا ضمير ولا أخلاق فاضلة بدون الاهتمام الصادق بالحقيقة، ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾، كما رفعت الفلسفة قيمة المعرفة وجعلتها أم الفضائل، كما أعلنت بأن الجهل مصدر الرذائل، فخلقت بذلك عند الأوربيين حب العلم والاستعداد للاستقصاء، والحرص على التحقق وعدم الانسياق الساذج إلى الوثوق، وإبقاء الاحتمالات قائمة والأبواب مفتوحة للمراجعة والتمحيص».

ويقول في نفس المصدر: «إن الإنسان بالفكر الفلسفي الخلاق سواء أثناء الازدهار اليوناني أو في أوربا والغرب عمومًا منذ النهضة الحديثة، قد استعاد الدهشة الفطرية ونفض عن عقله التراكمات غير الممحصة في القرون الخالية، وتخلص من تخدير الإلفة، فصار ينظر إلى الكون بوصفه خلقًا مفهومًا وسكنًا حميًا وصديقًا نافعًا».

ويقول في الرياض ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٤: «إن العودة إلى تاريخ الفلسفة أو تاريخ العلوم أو تاريخ الحضارة الغربية بشكل عام، تكشف للباحث كيف كانت الفلسفة منذ القرن السابع قبل الميلاد تتعامل وتتفكر في كل شيء، وتحاول بمنهج التأمل العميق والتفكير النظري الخالص والجهد المنظم، أن تفهم الكون وأن تتعرف على نظامه وعناصر تكوينه، ثم مع الفلاسفة المتجولين سقراط وأفلاطون وأرسطو وسعت الفلسفة دائرة اهتماماتها، فصارت تحاول أن تفهم طبيعة الإنسان والمجتمع والحاضر والماضي والمصدر والمسعى والمصير، وكانت تقترح القوانين لتنظيم المجتمعات، وتتحرى بها تحقيق

العدالة وتقييد السلطة وتقليص أسباب الجور، كما كانت تبشر بالقيم الإنسانية العليا، وتشيع الإيمان بالنزعة الفردية وتحرض الأفراد على الخروج من كهوف السائد من الأفكار والقيم والممارسات، كما ابتكرت الفلسفة النظام الديمقراطي وأشاعت الحرية، وأكدت على حقوق الإنسان وتقييد السلطات، و إشهار حق الناس بالأمان وبالشفافيّة والوضوح، والخروج من قيود الخوف وخنادق الإخفاء، كما كانت الفلسفة تتأمل وتتفكر في النفس الإنسانية، وفي طبيعة العقل البشري وفي مزاياه ونقائصه، وفي عواطف الإنسان وانفعالاته وكيفية تأثيرها على عقله وحدود سيطرة العقل عليها، كما كانت تحاول أن تفهم العوامل المحركة لسلوكه، وكانت تتأمل في المعرفة البشرية وأدواتها ومصادرها وطبيعتها وحدودها، وتجتهد أقصى الاجتهاد لفهم الطبيعة البشرية من أجل إدراك نوازع الخير وتعزيزها، ومعرفة دوافع الشر ومقاومتها».

ويقول في الرياض ١٧/ ١٠/ ٢٠٠٤: «إن الأدلة تؤكد أن الفكر الفلسفي بشكل عام والنقدي بشكل خاص، هو المفتاح الكلي الذي انفردت به الثقافات الغربية، وميزها عن بقية الثقافات القديمة والمعاصرة، وأن هذا العامل هو الذي مكنها من التقدم والازدهار، وحماها من التراجع والانحدار، هي أدلة كثيرة، ولكن من أشدها وضوحًا أن المجتمعات الأوربية أو ذات الأصل الأوربي يصاحبها الازدهار أينما حلت في أمريكا الشمالية في أقصى الغرب أو استراليا ونيوزيلندا في أقصى الشرق، بل إن أقلية منهم قد استطاعت أن تطور القبائل الإفريقية في جنوب إفريقيا وأن تجعلها مجتمعًا مزدهرًا».

ويكفي قوله في عكاظ ٣٠/ ٤ / ٢٠٠٩: «فكل ما تعيشه البشرية من إنجازات هو من ثمار الفكر الفلسفي اليوناني بأطره النظرية وتفكيره الناقد وتطلعه الدائم إلى المزيد من المعارف الممحصة...»، وذلك في الجزء الثاني من مكاشفته، التي أظهر فيها شعوبيته المقيتة، وانسلاخه من أمته، وانحيازه السافر إلى الغرب بشقيه القديم والحديث.

كل هذه الفقرات المطولة التي تركنا أكثر منها بكثير، تدل على أنه جعل الفلسفة فوق كل المقامات، وفوق كل مصادر المعرفة، وإن كان سينفي أنها دين، أو أنها ضد الدين في مكان آخر من مقالاته، ولكن هذا العرض الشامل منه لأهمية الفلسفة ودورها، يدل على أنه جعل من الفلسفة كل شيء، وجعلها حاكمة على كل شيء، بل جعلها دينًا من حيث يدري ومن حيث لا يدري، ورأينا في موضع آخر أنهم جعلوا الدين للعزاء الروحي والاستقرار النفسي، وجعلوا بقية الحياة تحت حكم شيء آخر هو ليس الدين قطعًا، ومسكين هذا «الشرق»، الذي نزعوا منه كل فضيلة وألصقوا به كل رذيلة، وحولوا إبداعه «العملي» في الرياضيات إلى تخلف، ورفعوا فوقه «التنظير» اليوناني، وجعلوا «التجريد النظري»، أبرز «خصائص وأسباب التقدم العلمي»، على خلاف ما هو معلوم للجميع، كل ذلك حبًا في السيد الأوربي اليوناني، وكرهًا في الشرق والعرب والمسلمين، خاصة صاحب الكلام السابق. ولا أدل على جهله من زعمه أن الفلسفة اليونانية جعلت الإنسان ينظر «إلى الكون بوصفه خلقا مفهومًا وسكنًا حميًا وصديقًا نافعًا»، فلا فلسفة ولا ثقافة بنيت على العداء مع الكون كالفلسفة اليونانية ووريثتها الحضارة الغربية المعاصرة، وهب أن الفلسفة اليونانية قدمت بعض الإنجازات في بعض العلوم، لكن كيف تكون قد ابتكرت «علم الأخلاق»؟، وما علاقتها بالأخلاق كيفما كان فهمنا لتعريف الأخلاق؟.

ويقول خالد الغنامي: «أرجو أن أكون وفقت في توضيح أهمية تعلم هذا العلم العظيم - الفلسفة -، وأن أكون بينت أنه لا يلزم من تعلمه تعلم الإلحاد والكفر بالله تعالى، فالعقل من الله والدين من الله، والمنطق يقول إن ما كان مصدره واحدًا لا يمكن أن يتعارض، بل إن الذين ردوا على الفلاسفة كالغزالي وابن تيميه قررا أن العقل والنقل لا يمكن أن يتعارضا أبدًا، وأن كل تعارض موهم سببه أن احدهما لم يكن قطعيًا»، إيلاف

٢٥/ ٣/ ٢٠٠٤، وابن تيمية لم يقل أن التعارض الموهم سببه أن أحدهما ليس قطعيًا، بل سببه هو وضع العقل في غير موضعه، وتقديمه على النص الشرعي.

ويذكر في مقالة له في الوطن ٦/ ١٢/ ٢٠٠٧، أننا نفخر بحفظ الفلسفة اليونانية للناس هروبا «من براثن الهزيمة النفسية التي تعاني منها أمتنا»، و«اعتراف خفي خجول بفضل الفلسفة كعلم على العالم أجمع»، وبعد أن يثني على الفلاسفة اليونانيين، وابن رشد ودوره، يرى أنه لا يحق لنا «أن نفخر بذلك، لما قمنا به من مضايقة لابن رشد وابن سينا وابن حزم، فليس لنا أن نفتخر بهؤلاء العظماء، وأسلافنا قد ساموهم العذاب في حياتهم».

ويعلق على دراسة كويتية لإلغاء تدريس الفلسفة، بأنه يرفض القول بأن سبب تخلف المسلمين، هو «بعدهم عن الدين»، ويرى أن سبب هذا التخلف، هو «أن المسلمين جاءتهم الفلسفة في أجمل حلة عندما كانوا فرسان العالم، فطردوها شر طردة ولم يستمعوا لما كانت تريد أن تقول، فراحت تركض وتجمع الحقائب الممتلئة بكتب اليونان بترجمة عربية واتجهت إلى أوربا التي كانت الصدر الحنون لها، بل حتى لكتب الفلاسفة المسلمين الذين عوملوا باضطهاد كبير بين أهلهم وذويهم وعلى أرضهم التي ولدوا عليها...»، الوطن ٢٥/ ٨/ ٢٠٠٨.

ويزعم في نفس المقالة، أن «هناك سوء ظن كبير يعتري مجتمعاتنا تجاه هذا العلم، بل تجاه المفردة «فلسفة» وسوء الظن هذا هو نتيجة لسوء الفهم، فالفلسفة علم يدعو لاستخدام العقل كآلية وتدعو دائمًا للتساؤل والتحقق والتبيُّن وطرح الأسئلة والبحث عن أجوبة لها في محاولة لفهم هذا الكون والتعاطي معه والاستفادة من خيراته وكشف أسراره وللوصول إلى الحقائق ولا يلزم من ذلك أبدًا الصدام مع الدين، بل هناك مساحة كافية للمسألة الدينية، وكان هناك دائمًا وفي كل الأمم من الإغريق وحتى الزمن المعاصر، فلاسفة مؤمنون وفلاسفة غير مؤمنين، وكم من العقول الكبيرة كانت مؤمنة وكم من

العقول الكبيرة كانت ملحدة، النتيجة ليست واحدة وحتمية في كل العصور، بل تبقى رهينة لخيار الإنسان المفكر وخياره وحده».

ويزعم في نفس المصدر «أن الفلسفة تدرس في الكويت منذ أربعين سنة ولم نسمع أن الكويت مرت بمرحلة إلحاد أو تحولت إلى «أمستردام» أخرى»، وهو كاذب هنا في ادعاءه، والآثار معروفة لمثل هذه المناهج، وهي التي دفعت هذه اللجنة البرلمانية الكويتية لهذه الدراسة لإلغاء تدريس الفلسفة، وليس بالضرورة أن تتحول الكويت أو غيرها إلى أمستردام، ولعلمه فلن تتحول الكويت أو غيرها إلى ذلك، مهما بذل المفسدون من جهود.

وهو يرى في نفس المقالة، أنه «إن تم إلغاء تدريس الفلسفة فهي العودة لإحراق الكتب الذي عاشه العالم الإسلامي في عصور الانحطاط ومزيد من الانغماس في دياجير الظلمات...»، في تجنٍ واضح على أمته ودينها وتاريخها.

وأعاد نفس الأفكار، وأحيانًا بنفس الألفاظ، في مقال آخر، في الوطن ٩/ ٣/ ٢٠٠٩، زاعمًا مرة أخرى، أن الدين والتدين لا علاقة له بوضع المسلمين، وأننا يجب، أن «نخرج من هذا الوهم للأبد»، ويرى أن علينا أن نبحث عن سبب آخر للتخلف الذي نعيشه، ثم يخبرنا أن السبب الحقيقي لهذا التخلف، هي «غلطة» حدثت في تاريخنا، وهي طرد «الفلسفة الأنثى» شر طردة، وأن هذه الأنثى «تنتقم» الآن من هذا الطرد، ثم يسرد القصة بتفاصيلها حسب هواه، فيثني على هذه الفلسفة «الإسلامية»، التي «كانت تعني بالصلة بين الله ومخلوقاته وتحاول التوفيق بين العقل والنقل»، ويثني على رموز هذه الفلسفة: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة، وخاصة «الرجل العظيم: ابن رشد»، بل يصل ثناؤه إلى الحاخام اليهودي موسى ابن ميمون»، الذي هو - بزعمه - «جزء من الثقافة الإسلامية»، ثم يتكلم عن إنجازات الفلسفة «العظيمة»، وأنها ليست بالضرورة ضد الدين، وأن سبب «الموقف الحاد من الفلسفة أن بعض الفلاسفة الكبار



كانوا ملاحدة»، ونقول له: ارجع إلى كتب فيلسوفك «الإسلامي المؤمن ابن رشد»، التي ذكرتها في هذا المقال، لتعلم ويعلم القراء سبب كره المسلمين للفلسفة ونفورهم منها.

ويقول عبدالعزيز الخضر: «إن التنوير العلمي مازال أمامه خطوات وعوائق كبرى لم تحسم بعد في ذهنية كثير من النخب العربية والإسلامية الذين يتصدرون للتوجيه، وتعثر الوعي السياسي والاجتماعي والاقتصادي أساسه خلل في بنية التفكير العلمي والديني في التعامل مع متغيرات الواقع وأحداث العالم وبناء فلسفي متكامل، فالعلم من دون فلسفة أعمى والفلسفة من دون علم جوفاء كما يقول أوجست كورنو»، الشرق ١٧/ ١/ ٢٠٠٥.

ويقول في نفس المصدر: «الواقع أن مستوى الوعي العربي يشهد في حالات كثيرة أنه لم ينتقل بعد إلى مرحلة العلم الحديث والوعي بشروطه الفلسفية ومقومات التفكير العلمي الذي ينطلق من أسس صلبة ورؤى صارمة في طرق تكوين الحقائق..، لم يحدث في عالمنا العربي اهتمام كافٍ في الفلسفة من كل التخصصات...، ويمارس هؤلاء - دعاة الإعجاز العلمي في القرآن انتقائية مع تطورات العلم ومكتشفاته لخدمة أفكار وعظية، وليس بناء فلسفة علمية شاملة معاصرة للمسلم في رؤية الكون والعالم متماسكة تتعمق في أعرق الأفكار الفلسفية المطروحة في الماضي والحاضر».

ويكتب عبدالله المطيري المقالات المسلسلة في جريدة الرياض، حول فلاسفة أوروبا وما كتب حولهم، يدعو فيها إلى الفلسفة والقراءة فيها مهما كانت صعبة، فيكتب مقالًا عن هيجل وكتابه (فيمنولوجيا الروح)، ويعترف من خلال تجربة قراءة هذا الكتاب، بأنه «محبط»، و«منغلق»، و«شديد الصعوبة»، ومع ذلك يدعونا إلى قراءته، فهو «محفّز»، و«يستثير التحدّي»، ومع صعوبة قراءة هيجل باعتراف «هيجل» نفسه، و«ول ديورانت»، الذي ينقل عن هيجل قوله: «لم يفهمني سوى رجلٍ واحد وحتى ذلك الرجل لم يفهمني جيدًا»، فإنه في رأيه «يستثير التحدي»، و«قراءته شكل من أشكال المغامرة»، فيقول:

«محبط هذا الكتاب ومحفّز في ذات الوقت. محبط لأنك أمام كتاب مهم جدًا في الفلسفة ولكنه منغلق وشديد الصعوبة، ليس هذا الحكم نتيجة لتجربتي الخاصة مع هذا الكتاب فقط، بل هو مشترك عند أغلب من كتبوا عن هيجل الذي يذكر عنه ول ديورانت في «قصة الفلسفة» أنه يقول: «لم يفهمني سوى رجل واحد وحتى ذلك الرجل لم يفهمني جيدًا»، ولكن هذا الكتاب محفّز في ذات الوقت كونه يستثير التحدي لدى القارئ المهتم، فقراءاته شكل من أشكال المغامرة التي فيها المزيج المغري بين الصعوبة واللذة. أكثر من ثمانمائة صفحة من كتابة شديدة التعقيد، لا ألوم فيها المترجم لولا أن مقدمته التي تجاوزت مائة صفحة كانت في مواضع عديدة أعسر من متن الكتاب...، ورغم عسر الترجمة إلا أن هذا العمل يعد إسهامًا كبيرًا للثقافة العربية. فتقديم هذا الكتاب المهم لأول مرة للقارئ العربي فضل يستحق مقدمه الشكر الجزيل والثناء المستحق»، الرياض ٢٢/ ١١/ ٢٠٠٧م، فلا أدري ماذا تستفيد البشرية من كتاب لم يفهمه أحد باعتراف صاحبه؟، ويكفي أن المروج لهذا الكتاب، يعترف أنه «محبط»، و«شديد التعقيد»، و«شديد الصعوبة»، ولم يقل لنا هل فهمه أو فهم منه شيئًا؟، ومع ذلك يشكر المترجم والناشر على جهدهم في نقل الكتاب إلى العربية ونشره، وقد قرأت الكتاب بطوله الذي ذكره وطبعته التي ذكرها، فلم أخرج منه إلا بأقل القليل من المعرفة والزيادة من أدوات العلم، أما الفائدة الحقيقية فليس فيه فائدة على الإطلاق. وإني لأشعر بالندم على الوقت الذي ضاع في قراءته، وللعلم فقد سبقت ترجمته وطباعته قبل هذه الطبعة والترجمة التي أشار إليها وبشكل أسهل فهمًا.

ويعترف في نفس المصدر بأن فكرة الصراع الموجودة لدى الغربيين، لاسيما في كتاب «فوكوياما» عن نهاية التاريخ، وكتاب «هنتنجتون» عن صراع الحضارات، أخذت عن هيجل الذي جعل الصراع البشري «حتمية»، وهذا صحيح ولا غرابة فيه، فهيجل وفوكوياما وغيرهم، ينهلون من حضارةٍ واحدة، قائمة على الصراع في جذورها العميقة،

وامتدادها التاريخي الطويل، ويبين لنا أهمية «هيجل» في الفكر الغربي، وأن أغلب المدارس استفادت منه، ويعترف بالخلاف بين تلاميذه، ويراه أمرًا «طبيعي ومتوقع»، فيقول: «هيجل فيلسوف مهم، ففلسفته ذات أثر كبير في تاريخ الفكر البشري من عصر الأنوار إلى اليوم، يكفي أن أذكر هنا بسرعة أن أطروحة فوكوياما حول نهاية التاريخ تستند تحديدًا على فلسفة التاريخ لدى هيجل. كما أن فكرة صراع الحضارات كما عند هنتنجتون تجد تنظيرها الأعمق داخل فكرة الصراع الحتمي في فلسفة هيجل. وقبل هذا التأثير المتأخر كانت فلسفة هيجل قد ساهمت في إيجاد اليمين واليسار داخل الفلسفة الألمانية !، نتحدث عن أسماء كبيرة وشهيرة خصوصًا في اليسار «الهيجليون الشبان» الذي يضم (شتراوس وفيورباخ وتيودور فيشر وكارل ماركس). أما اليمين «الهيجليون الكبار» فيضم (فورستر و هوتو ومارهاينكه وشالر). بدأ الخلاف بين الجماعتين كما يذكر شتراوس بمشكلة حياة يسوع وتاريخ الإنجيل باعتباره تجسيدًا لفكرة وحدة الطبيعة الإلهية والبشرية، إلا أنه لم ينته إلى هذا الحد، فلم يلبث أن امتد إلى مجالات أخرى في الفكر والسياسة وهذا طبيعي ومتوقع»، المصدر السابق.

ويكتب مقالًا في جريدة الوطن، في أسبوع الفلسفة !!!!، عن أهمية الفلسفة وضرورة الاهتمام بها، ويبدي أسفه وحزنه على حرب الفلسفة وتحريمها في الإسلام، فيقول: «تقام احتفالات عديدة في العالم هذا الأسبوع بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، مناسبات في الغالب أنها تجمع المختصين للحوار حول آخر مستجدات وقضايا الفكر الفلسفي في العالم، الفكر الفلسفي نشط في العالم وتتنافس الجامعات الكبرى على رموز هذا الفكر والمتميزين فيه. إيقانًا منها ووعيًا بأهمية الفلسفة وضرورتها للحياة. في أغلب بلدان العالم هناك وعي مستقر ومتراكم عبر الزمن بأهمية الفلسفة ودورها الضروري في التفكير وتدبير شؤون الإنسان. هذا الوعي يجعل من الفلسفة مثلًا مادة أساسية في التعليم العام والعالي، ويجعل منها أيضًا تخصصًا أساسيًا في الجامعات ومراكز الدراسات

والبحوث، ويجعل منها قبل ذلك أساسًا للتفكير والتدبير. هذا في أغلب بلدان العالم، أما عندنا هنا فلا تزال الفلسفة ممنوعة. ممنوعة من أن تكون جزءًا من عملية التعليم والتربية. ممنوعة من أن تكون جزءًا من العمل الأكاديمي. ممنوعة من أن تشارك رسميًا في الشأن العام. ممنوعة من أن تساهم في تشكيل الوعي العام. هذا المنع ليس جديدًا، بمعنى أنه ينطلق من خلفية تاريخية معروفة ومحددة»، الوطن ٢١/ ١١/ ٢٠٠٧م.

ويقول: «كان منع الفلسفة وتحريمها ولا يزال سببًا أساسيًا في حالة التخلف التي يعيشها العالم الإسلامي. لأنه باختصار منع للعقل وللتفكير وللعلم والإبداع. الفلسفة هي العلم الذي يستند على العقل ويفكر من خلاله وفيه. التفكير هو موضوع رئيس في الفلسفة. وبدون التأسيس الفلسفي للنشاطات الإنسانية من علمٍ وثقافة فإنها تبقى سطحية وفي القشور. ارتبط التحضر البشري بالنشاط الفلسفي حتى المنجزات العلمية التي نفاخر اليوم بها في التاريخ الإسلامي كانت لأفراد تأسسوا فلسفيًا من اليونان وغيرهم. منهم من تفلسف ومنهم من اشتغل بالعلم والطب وغيرهما. لابد هنا من التذكير بأسماء من. مثل الفارابي وابن سينا والبيروني وجابر ابن حيان وابن النفيس والخوارزمي وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة الذين تم إقصاؤهم ثقافيًا وعزل إنتاجهم الفكري إلى أن وجد بيئةً في أوروبا ليشتغل لفترة مهمة من الزمن. هذه الفكرة، أي ارتباط التخلف بمنع الفلسفة، أو الوعي بأهمية الفلسفة فكرة ليست مفهومة حتى عند بعض «المثقفين»، وهنا تكون الإشكالية أعمق وأشد أثرًا. ليس هناك وعي بأن الفكر الحر مرتبط بالضرورة بالفلسفة وأن الفكر النقدي لا يوجد له تأسيس وتنظير إلا بالتفلسف وأن نشوء العلوم وتطورها مرتبط بحيوية ونشاط الفكر الفلسفي. وأن أسئلة الإنسان المعاصرة لا يمكن بحثها وطرحها خارج الإطار الفلسفي. كل هذه المقدمات تجعل من الاهتمام بالفلسفة ذا أولوية وأهمية بالغة الحساسية. مع منع الفلسفة وتحريمها تراكمت الكثير من الأفكار السلبية عنها حتى أصبحت من مفردات الثقافة العامة. فالفلسفة

هي التنظير المجرد الذي لا علاقة به بالواقع أو هي الكلام غير المفهوم وغير المفيد وغيرها من مقولات الجهل والتخلف. مع منع الفلسفة ساد التقليد والجمود والتسليم والوثوق واختفى الإبداع والتطور والنقد والشك. خطورة الفلسفة موجهة تحديدًا لكل مستفيد من التخلف والجهل ولكن خطر منع الفلسفة يتوجه تحديدًا للإنسان»، الوطن ٢١/ ٧/ ٢٠٠٧م، ففي العالم أو أغلبه !!!، «هناك وعي مستقر ومتراكم عبر الزمن بأهمية الفلسفة ودورها الضروري في التفكير وتدبير شؤون الإنسان»، هذا الوعي في رأيه «يجعل منها قبل ذلك أساسًا للتفكير والتدبير»، ثم يبكي على وضع الفلسفة «عندنا»، والعندية هنا يقصد بها المملكة كما هو واضح، «فلا تزال الفلسفة ممنوعة» من كل شيء «التعليم العام»، و«العمل الأكاديمي»، و«الشأن العام»، و«المساهمة في تشكيل الوعي العام!!!»، ثم يتحدث طويلًا عن «المنع التاريخي» للفلسفة في العالم الإسلامي، ويجعل هذا المنع والتحريم «سببًا أساسيًا في حالة التخلف العميقة التي يعيشها العالم الإسلامي»، وهذا الكلام خيانة علمية كاملة وغش للأمة، فالفلسفة ليست ممنوعة في «كل العالم الإسلامي»، كما يعلم هو قبل غيره، لا قبل الاستعمار ولا أثنائه وقد طالت مدته ولا بعده، ثم إن التخلف له أسبابه المعروفة، ولا علاقة للفلسفة بالموضوع من بعيد ولا من قريب، ونحن نعلم وهو أيضًا يعلم، أن دولة مثل ماليزيا استطاعت أن تضع أقدامها على طريق التقدم العلمي بدون حاجة للفلسفة، وإنما بإرادة سياسية جادة، وفي فترة زمنية قصيرة نسبيًا، فلماذا الثرثرة حول دور الفلسفة في التقدم أو التخلف؟، وفي مقطعه السابق مخالفات ومغالطات عديدة، منها الزعم، بأن «التحضر البشري»، مرتبط بـ«النشاط الفلسفي»، وهذا غير صحيح على الإطلاق، فالنشاط الفلسفي هو في الغالب، لاسيما في الأزمنة القديمة، مجرد تنظير وتهويمات فكرية، بعيدة عن «العملية» ونفع الإنسان، ولعلنا نذكره بأن «أرسطو» زعيم الفلاسفة كان يحتقر العمل اليدوي، وأن فكره باعتراف الباحثين وبعض جماعة هذا الكاتب، كان سببًا في إعاقة الفكر البشري، وإضاعة أزمنة طويلة على الإنسان بلا جدوى، أما ربط الإنجازات الإسلامية

العلمية بالفلسفة والفلاسفة، فهذا غير صحيح، فمن ذكرهم ليسوا جميعًا من الفلاسفة، ومن أضرب عمدًا عن ذكر أسمائهم وهم بالألوف، فلا علاقة لهم في الغالب بالفلسفة، وإنجازاتهم العلمية مرتبطة بتيار الحضارة الإسلامية والبيئة الإسلامية، مهما كان انتماؤهم الفكري والعقدي. وباختصار فالإنجازات المادية البشرية عملية «تراكمية» بطيئة، تتخللها طفرات وقفزات، كالكتابة والعجلة والحديد وصناعة الورق «الكاغد»، ثم البارود والطباعة إلى آخره. وأما ربط الفكر الحر والفكر النقدي بالفلسفة، فلا أساس له من الواقع، وإنما هو إدعاء باطل لغاية في نفس يعقوب، وتكفينا كلمته الأخيرة لنعرف القصد من هذه المقالة وهذه الأفكار، فهو يزعم «أن خطورة الفلسفة موجهة تحديدًا لكل مستفيد من التخلف والجهل ولكن خطر منع الفلسفة يتوجه تحديدًا للإنسان»، والمستفيد من التخلف والجهل بزعمه، هم العلماء و المتدينون عمومًا، وكل هؤلاء يتهمهم بتعمد منع الفلسفة حمايةً لمصالحهم الخاصة ونفوذهم على الناس، أما أن منع الفلسفة يتوجه «خطره» للإنسان «تحديدًا»، فهي أقرب ما تكون «للنكتة»، وليس للكلام العلمي الجاد، الذي يستحق الرد والمناقشة.

وكتب مقالًا عن كانت، في جريدة الرياض، بمناسبة دراسة محمد المزوغي عن تنوير «كانت» الناقص، وكان قد كتب عنه أربع مقالات متتابعة، في جريدة الرياض، ٢٠/ ٤، ٢٧/ ٤، ٥/ ٤، ١١/ ٥/ ٢٠٠٦م، ورد على المزوغي في نقده لتنوير «كانت» «الناقص»، لأنه لم يعلن القطيعة التامة مع الدين، بل ظل يعترف بالمبدأ الأخلاقي «الثابت»، و«وجود الخالق»، فهل اعترض على المزوغي معليًا من شأن الدين مدافعًا عنه في وجه الفلسفة المادية؟، لا، وإنما اعتذر لـ «كانت»، ردًا على المزوغي بعذرٍ أقبح من الفعل، وذلك بأن «طبيعة التنوير» أساسًا «ناقصة»، وذلك باعتبار «التنوير هو الوصول إلى المعاني الحقيقية في الإنسان، إلى حريته وعقلانيته وفردانيته، وبالتالي فإن كل تنوير هو تنوير ناقص بالضرورة»، ولأن التنوير الكامل «أسطورة في العقول لا في الواقع»، بمعنى

أنه لا حد لتطور فكر الإنسان ورقيه الفكري، وتجاوز جميع المقولات التي آمن بها يومًا ما، واعتذر لـ«كانت»، بأن الموقف من الدين ليس هو الذي «يحسم تنور الأفكار من عدمها بقدر ما هو العمل الجاد والصادق في الوصول للحقيقة والإخلاص لها، وهي تحمل مسئولية التفكير والقيام بها»، الرياض ٢٩ / ١١ / ٢٠٠٧.

ثم ذكر مواقف كانت ورفضه لسلطة «رجال الدين»، ورفضه لدخول الكنيسة في الجامعة، ثم قال: «هل يمكن أن نقول أن فولتير كان «مرتدًا» عن التنوير أو «خائنًا» له لأنه كان يقول إنه «لو لم يكن الله موجودًا لوجب إيجاده»، لأنه لم يقطع نهائيًا مع التصورات اللاهوتية .لا يمكن هذا وإلا وقعنا في الدوغما والوثوق. المزالق التي يمكن بسهولة أن يقع فيها دعاة التغيير والنهوض والتطوير. وهم بهذا يحكمون بالنهاية على مشاريعهم وأفكارهم. كان من أهم وأبرز النقد الموجه لعصر التنوير أن العقل فيه تحول إلى إله جديد، إله لم يعد أحد يستطيع مناقشته. أدى هذا إلى الوثوق بمبالغة في العقل البشري وإقصاء الجوانب الأخرى وإزاحتها مما أدى إلى الوقوع في الكثير من الشناعات»، المصدر السابق.

وكلامه السابق وإن كان فيه انتقاد لـ «تأليه العقل» لدى الأوروبيين، إلا أنه في الحقيقة دعوة إلى مزيد من التأليه، لأن هذا التأليه «دوغمائية» و«وثوق»، ثم يقيّم فلسفة «كانت»، وأثرها في تحجيم الدين وإخضاعه للعقل، فيقول: «يستحضر المزوغي في نقده لكانت أبرز النقودات التي قدمت ضد مشروع كانت، يستحضر نقد هيجل وشلنج وهردر وفون كلايست، إلا أن الإشكالية الكبرى في نقد المزوغي لكانت أنه يصل من خلال التناقضات والترددات في مشروع كانت إلى أنه ارتكاس وردّة فعل ضد إنسانوية التنوير وخيانة لمبادئ التحرر. وهذا بالتأكيد ظلم كبير لأحد أكبر فلاسفة التنوير، الفيلسوف الذي قدّم أحد أكبر مشاريع التفكير البشرية والتي تتأسس على مسئولية الإنسان تجاه تفكيره. هذه المسئولية التي جعلها كانت شعارًا للتنوير. أن يخرج الإنسان

من حالة القصور التي هو فيها ليتحمل مسئولية تفكيره ويقوم بمهامه. قام كانت بهذا الدور بامتياز. أما أن فلسفته لم تقطع مع اللاهوت وأن تصوره للدين يبقيه في حدود العقل. فهذه قضية لا تناقض التنوير خصوصا في الفترة التي عاشها كانت، فأفكار كانت التي وضعت الدين في حدوده الخاصة وحاول حصر ما يمكن تعقّله فيه كان لها وقع كبير في تحريك الفكر الديني في وقته. يعلق البروفيسور الفرنسي جاك دوندت، صاحب الدراسات المهمة عن هيجل، على هذه القضية قائلًا: «إن هذه الأفكار الكانتية لم تعد تصدم رجال الدين في عصرنا الراهن. فقد سمعوا بمثلها وأكثر!... ولكن مهما تكن درجة التساهل التي سمح بها التنوير الألماني، فإن أفكار كانت لها وقع الزلزال على معاصريها، وبخاصة تلامذة اللاهوت»، المصدر السابق.

وتأمل نصيحته للمزوغي في موقفه من «كانت»، فهي تدل على انتهازية مقيتة يخادع فيها أمته، ويدعو إلى «عدم معاداة الدين»، والاكتفاء بجعله «مفكرًا فيه»، و«خاصةً في العالم الإسلامي»!!!، لأنه إذا انخرط بدون وعي «في معركةٍ أيدولوجية مع الدين»، فهو الخاسر، فيقول: «في كتاب المزوغي الكثير من الجدية والعمل المتقن، ولكنه في ذات الوقت يحتوي على الكثير من الوثوق والجزم والحدّة. لا يستطيع أحد أن ينكر أن الوبال العظيم الذي وقع على الفلاسفة إنما كان جلّه على يد رجال الدين تحديدًا. فقد حاربوهم وحرّضوا عليهم الخاصة والعامة، ولكن هذا لا يعني أن يقف الفيلسوف موقفا عدائيا من الدين على هذه الخلفية التاريخية. بل يجب عليه أن يجعل الدين مفكرا فيه، بحرية وموضوعية. لن تكون الطرق أمامه سالكة خصوصا في العالم الإسلامي اليوم، ولكن عليه ألا ينخرط دون وعي في معركة أيديولوجية يخسر فيها قيمته الحقيقية كونه مفكرًا حرًا يسعى جادا وصادقا للحقيقة»، المصدر السابق، فكل كلامه السابق دعوة لتجاوز موقف كانت من الدين، وتأمل ثناءه على رأي جاك دوندت حول موقف كانت من الدين، لتعرف مقصده الواضح وموقفه من الدين ورأيه فيه، لاسيما اعتذاره لكانت،

بأن هذه «القضية لا تناقض التنوير خصوصًا في الفترة التي عاشها كانت»، فلكل فترة زمنية أوضاعها، ولا ينبغي - في رأيه - حرق المراحل والاصطدام مع المجتمع بإظهار الرأي الصريح في الدين. ثم إنه خان أمانة الكلمة في عرضه لهذا الكتاب، فلم يشر إلى إنكاره للخالق جَلَّوَعَلَا، ونفيه للدين جملة وتفصيلًا، وقوله بأزلية الكون الملازمة لإنكار الخالق والجنة والنار، ويكفي أنه يقول في مقدمة الكتاب: «وأرى أنه من الصعب جدًا أن يوفق المرء بين مطلبين متضاربين، فلا يمكن للفيلسوف أن يخدم إلهين؛ يجب الاختيار: إما العقل وإما الإيمان ولا ثالث بينهما وإن كان الفيلسوف ملتزمًا، ليس فقط بإنتاج الأفكار بل بتغيير العقليات وتحسيتها، فعليه أيضًا أن يشير على الناس أي الطرق عنده أفضل وأقوم، العقل أم الإيمان. ومن البديهي أن الأفضلية بالنسبة إليه ستكون للعقل عوضًا عن الإيمان، وللتنوير عن التعصب وللعلم عن الخرافة»، ص / ٨، والكتاب كله من أوله إلى آخره، يركز على إبطال الدين ونفي العقلانية عنه، ولم يشر المطيري في عرضه للكتاب إلى أي شيء من ذلك، بل أفرط في الثناء على جهود الكاتب، وهذا دليل على إعجابه بالكاتب وأفكاره، وغشه للأمة في عرض الكتاب والدعوة إلى قراءته، ولست هنا بصدد الحديث عن كانت أو الدفاع عنه، فإقراره بالدين هو مجرد احتمالية فرضية لضبط الأخلاق والنظام العام، وهو لا يعنينا بشيء، وإنما لبيان أن هذا الموقف البارد من الدين من قبل كانت، لم يعجب هذا الملحد المتطرف المزوغي ونصيره عبد الله المطيري، وهذا يدلنا على المسار الذي يسيرون فيه، وإلى أين سيوصلهم، وللعلم فهذا الكتاب الإلحادي، الذي يروج له في جريدة الرياض، موجود في معرض الكتاب الدولي في الرياض للعام / ١٤٢٩، مع ألوف الكتب المشابهة وبلا رقيب ولا حسيب، ومع هذا كله نجد الثناء والمدح لهذا المعرض من كثير من الكتاب، فهل هذا جهل أم إصرار على الباطل مع العلم به؟، أم أن وراء الأكمة ما وراءها؟.

وفي الرياض ٢٤/ ٧/ ٢٠٠٨، كتب مقالًا عن الفيلسوف اليهودي الهولندي إسبينوزا، ملأه بالمدح والثناء والتمجيد، وقارن بينه وبين ديكارت الذي سبقه زمنًا بقليل، «فإن كان ديكارت أهدى كتابه للكنيسة وذكر أنه يتفق معها في الغاية وإن اختلف الأسلوب فإن إسبينوزا وجه هذا المنهج للكتب المقدسة ذاتها...»، ويرى أنه «خطا بالتنوير مساحات أوسع من سابقيه»، «وأنه أحد أهم فلاسفة العقل والتنوير في أوربا»، ثم يعرض بشيء من التفصيل موقفه من الدين، والتضحيات !!! التي قدمها في سبيل ذلك، وموقف المتطرفين !!! منه، ويقارن ذلك بمواقف المتطرفين !!! الآن، في قراءة إسقاطية واضحة.

وفي الرياض ١٧/ ٧/ ٢٠٠٨، يكتب مقالة مطولة عن الفيلسوف الفرنسي «الوجودي» المعاصر سارتر، يملأها بالثناء والتمجيد «للمثقف الملتزم»، الذي جعل «من الحرية جوهر الإنسان»، ويمتدح موقفه ضد ما يعتبر من «المصالح الفرنسية»، و«الثقافة الفرنسية»، ويرى أنه «كان أفقًا عالميًا إنسانيًا ولم يكن يتورع عن نقد فرنسا والثقافة الفرنسية ويقف في وجه رغباتها»، ويرى أن «هذا هو الدور الذي يليق بالفيلسوف حيث تكون الحقيقة هي الغاية والمقصد بغض النظر عن أي انتماءات»، ويتجاهل كفره الأصلي والطارئ، ووجوديته المغرقة في الإلحاد والفردية، ويتجاهل موقفه من القضية الفلسطينية ومناصرته لليهود.

ويتكلم عن فيلسوف التشاؤم «شوبنهاور»، في الرياض ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٨، ويرى أن تشاؤمه ليس هو «التشاؤم المتداول»، و هو أن «يفقد الإنسان الإحساس بالجميل والمبهج في الحياة»، بل إن تشاؤمه، هو «تشاؤم ميتافيزيقي»، ومعنى هذا التشاؤم في رأيه، أنه «موقف معرفي من العالم. معرفة مؤداها أن هذا العالم، عالم لا يحتوي معنى يستحق العيش وأن الإرادة التي توجه الإنسان وتحركه هي إرادة عمياء بلا منطق، عالم مليء بالشرور والآلام. داخل هذه المعرفة يمكن أن يفهم الإنسان الأحداث، بل

حياته بأكملها وبالتالي فإن هذه المعرفة تعين الإنسان على الحياة وتحميه من الصدمات وخيبات الأمل التي قد يقع فيها ومن هنا يمكن أن نرى التفاؤل داخل هذا التشاؤم، بمعنى الوعي بطبيعة هذا العالم وبالتالي السكون والهدوء تجاهه والتخلص من الفزع والصدمات»، وأكد على هذا الفهم لتشاؤم شوبنهاور، في مقالته الثانية عنه في الرياض ١٨/ ٩/ ٢٠٠٨، عندما قال، بعد كلام طويل عن فلسفته وتأثره بالفلسفة الهندية وزهده وعبقريته: «هذا الفهم للإنسان، فهم الإنسان لذاته وللآخرين باب لسعادة كبيرة يتخلص فيها الفرد من الكثير من الآلام التي تعصف بالإنسان، آلام الطمع والحسد والغيرة والعداوة والشهوة... الآلام التي تجعل هذه الحياة جديرة بالتشاؤم... هكذا أفهم تشاؤم شوبنهاور الذي هو بفهمي مفتاح للسعادة»، ولا أعرف أكثر من هذا الكلام في تزوير الحقائق وعكسها، والدفاع عن الباطل وتصويره بصورة الحق، فكيف يكون ما ذكره من الفوضى والعشوائية وهيمنة الشر على حياة البشر، دافعًا للتفاؤل والهدوء والسكينة؟ وأرجو المقارنة بين الاعتذار البارد لهذا الفيلسوف الكافر المتمرد، وبين رأيه السيء هو وأصحابه في سلف الأمة وعلمائها.

ولا أدل على أهمية الفلسفة في نظرهم، من أن الله بزعمهم ـ عاقب أمة الإسلام في الأندلس عام ٦٠٩هـ ـ ١٢١٢م، بهزيمة ساحقة كان لها ما بعدها في موقعة «العقاب»، فيقول خالص جلبي في جريدة الوطن ٢٤/ ١/ ٢٠٠٤: «ففي هذه البقعة انتهت الأندلس في معركة أخذت اسم «العقاب»، وكانت بعد عقوبة الفيلسوف ابن رشد بسنوات قليلة...، وسبق ذلك التاريخ المشئوم قصة اضطهاد الفيلسوف ابن رشد الذي مات في عام ١١٩٨م، ولكن الأمة التي تفعل بمفكريها هذه الفعلة هل تبقى بدون عقاب؟، فبعد موت الفيلسوف بأربعة عشر عامًا نكبت الأندلس بنكبة عسكرية لم تقم لها قائمة بعدها..، ولإلقاء الضوء على هذه الفترة من الظلام الفكري وضيق الأفق والتعصب الذي انتهى في صورة مأساة ابن رشد فإننا ننقل عن المؤرخ محمد عبدالله عنان ما يلي..»،

وقد كرر هذا الكلام في أكثر من مناسبة، والعجب لا ينتهي من ربط هزيمة عسكرية لها أسبابها المعروفة، باضطهاد شخص معين مهما كان شأنه، وقد اضطهد قبله علماء أفاضل، ولم يترتب على اضطهادهم نتائج عسكرية معينة، وكذلك فإن هذا الاضطهاد كان طارئًا، وإلا فابن رشد كان يتبوأ في دولة الموّحدين أعلى المناصب، وكان مستشارًا مباشرًا لحكامهم، بل وفي مرتبة رئيس وزراء في دولتهم، ولعل انتشار الفكر الفلسفي على يده ويد الموحدين، وصدامهم مع توجه الأندلس والمغرب السلفي المالكي، كان هو السبب الأهم في زوال دولتهم، وهزيمتهم على يد عدوهم، لأن الانشقاق العقائدي بين الحاكم والمحكوم من أهم أسباب الدمار والانهيار، والمتأمل لقيام الدولة الموحدية على أساس فلسفي يدرك ذلك، فكيف إذا اطلع الباحث والقارئ على الجرائم التي ارتكبوها في إبادة قبائل المرابطين، وبمستوىً يصل إلى الإبادة الجماعية، وبوحشية تقشعر منها الجلود، ثم دعونا ننظر إلى أي مدى بلغ هذا الاضطهاد؟، إنه لم يسجن ولم يقتل بل نفي إلى قرية «الليسانة»، وهذه عقوبة سهلة في الأوساط السياسية في ذلك الوقت، وكذلك فإن اضطهاده كان له أسباب خفية سياسية وليست عقدية، وتتعلق بالصراعات داخل البلاط الموحدي، والمسألة تحتاج إلى دراسة مفصلة وبحث متكامل، لبيان أسباب هذا الانقلاب في معاملة الموحدين لابن رشد، وكذلك فالعجب لا ينتهي من هذا الإدعاء العريض من شخص يدعي العلمية والبحث العلمي، ويدعو إلى ذلك بمناسبة وبدون مناسبة، ومع ذلك يربط حدثًا هائلًا كموقعة العقاب، بنفي ابن رشد وإخراجه من قرطبة إلى «الليسانة».

٢- مهمة الفلسفة في نظرهم:

فهذا عبدالله المطيري، يرى «أن الانشغال بقضايا الفكر والفلسفة ليس من باب التحليق في أجواء خيالية بعيدة عن الواقع، بل هو يبغي كما يبغي !!! غيره من الطرح المساهمة في حل إشكالات متصلة بالضرورة بالإنسان ولكنه: أي الطرح الفلسفي يمتاز

بأنه يبحث القضايا من جذورها ومنطلقاتها الأولى. هذه الجذور التي في الغالب تخفى عن الكثيرين فيعدون الانشغال بها من باب الترف الفكري البحت، والواقع أن أي علاج لا يمس أصل المرض لا يمكن أن يتسبب في الشفاء بل يبقى من قبيل المخدر والمسكن في أحسن الأحوال»، الوطن ٤/ ٥/ ٢٠٠٥.

ثم يقول في نفس المصدر: «إن الإنتاج العلمي في الحضارة الغربية والإسلامية مرتبط بالفلسفة والفلاسفة»، وضرب الأمثلة على ذلك متجاهلًا الحقائق، منتقيًا الأدلة على ما يريد، مكررًا كلام البليهي السابق حول علاقة العلم بالفلسفة، ونود أن نسأله عن امتياز المنهج الفلسفي على بقية المناهج؟، من الواضح أنه لا يستثني المنهج الإسلامي عن هذا الامتياز، وكذلك في حصره للشفاء من المرض بالمنهج الفلسفي دليل على إيمانه الكامل بهذا النهج وأهمية دوره، وهو هنا أيضًا لا يستثنى المنهج الإسلامي لشفاء أمراض الأمة، بل يراه هو وغيره، أنه مجرد مسكن ومخدر لا يعالج أصل المشكلة، إن لم يكن هو في رأيه سبب المشكلة.

ويقول في الوطن ٩/ ٣/ ٢٠٠٥: «إلا أن هذا الاستقرار النفسي ينتج عنه نتائج وخيمة تبدأ من فقد الإنسان لذاتيته وشخصيته واستقلاليته وحريته ولا تنتهي بالكارثة المجتمعية التي تقذف بالمجتمع في هوة سحيقة من الظلام الذي يتراكم ويحارب التنوير، هذه الواجهة تتغذى بالضرورة على الفلسفي، فالسؤال والاستشكال والنقد أساسها الشك وهو فعل فلسفي، بل قوام الكيان الفلسفي الذي ينطلق من الشك بحثًا عن الحقيقة أو شيء منها، ينطلق في هذه الرحلة مرتكزًا على المنطق ومحتميًا بحق التفكير ومندهشًا بالمعرفة في فضاء واسع يرتفع عن ضيق التعصب وأذى الوصاية ومأساة فقد الحرية»، وفي اعتقادي أن هذا الكلام عن الفلسفة والشك معبر عن نفسه، ولا يحتاج إلى تعليق.

وقد كفانا مهمة البحث عن دور الفلسفة وأهميتها في نظرهم، عندما أخبرنا أن أحد أهم أسئلة «هيدجر الأصلية»، هو: «كيف يمكن للمرء الحديث عن الله دون أن يختزله إلى موضوع من موضوعات معرفتنا؟»، ويرى أنه سؤال محوري اليوم، «في وسط تنامي الفهم الحديث للدين كما في أوروبا حاليًا»، الرياض. ١٠/١/٢٠٠٨م.

وعندما عدد القضايا التي اهتم بها «هيدجر»، وذكر منها «تحليله لمفهوم القلق ومفهوم الوجود نحو الموت فكان لهما تأثير بالغ العمق على اللاهوت البروتستانتي في العشرينات»، و«تأويله للميتافيزيقيا الغربية التي بلغت ذروتها في عصر التكنولوجيا الكونية بوصفها قدر نسيان الوجود»، المصدر السابق.

وبعد ذلك نقل لنا «طرق هيدجر» المتعددة ومهمتها، عندما قال في المصدر السابق: «ليس لهيدجر طريق واحد بل عدة طرق، وعندما نظر هيدجر في ما أنجزه، وعندما عزم على كتابة مدخل لأعماله الكاملة التي أشرف عليها بنفسه اختار شعارًا لهذه الأعمال وهو: «طرق وليس أعمالًا». طرق يجب أن تقطع ليخلفها المرء أمامه متقدما إلى الأمام، فهي ليست شيئا ثابتا يستريح فيه المرء، أو يستطيع أن ينكفئ عليه». وفي إهداء المترجمين كتبا: «إلى كل مثقف عربي يؤمن بالطرق لا بالطريق». وبرأيي أننا هنا أمام إحدى القضايا الجذرية التي نعانيها وهي معضلة الطريق الواحد والرأي الواحد والحق الواحد والبطل الواحد، إنها الواحدية. من أهم دروس هيدجر أن الطرق متعددة باعتبار أن «الحياة غامضة ودائمًا ما تلف نفسها بالضباب» كما يقول في إحدى أكثر عباراته إدهاشًا».

وعندما يقول في نفس المصدر: «للمجتمعات والثقافات عادة موقف من الفلسفة والتفلسف والفلاسفة يمكن من خلاله استكناه المقولات الفكرية والمفاهيم أو النسق السائد على مستوى طبقة المثقفين والمعلمين، وكذلك الأفكار ذات الرواج على المستوى الجماهيري، فالثقافة المحتفية بالفلسفة كمصدر معرفي يحضان على الاعتماد والثقة والمشروعية، لابد أن تسود فيها مقولات أساسية كالعقلانية والفردية ونظرة للإنسان

ملؤها الثقة بقدرته على الفعل منطلقًا من ذاته متوجهًا إلى ذاته، وتصبح التقليدية عيبًا والنقد عادة و المستقبل أفضل من الماضي والحياة جميلة والإنسان سيد حياته يملك حريته ويتحمل مسئولية تصرفاته»، وبعد أن رسم هذه الصورة الوردية لمن يعتمد على الفلسفة كمصدر معرفي، قارن ذلك بمن يعتمد مصدرًا آخر للمعرفة، ورسم لهم صورة سوداء مظلمة، فقال في نفس المصدر السابق: «في حين تسيطر على الثقافة المعادية للفلسفة نظرة مغايرة فهي شديدة التوجس من العقل، ولا تذكره إلا متبوعًا بقيود وأغلال نتيجتها الواقعية سحب قيمته والقضاء على مشروعيته، ونتيجة لهذا وبالضرورة تسيطر نظرة للإنسان تؤكد على ضعفه وعجزه واحتياجه وخطورة إطلاق العنان لتفكيره بعيدًا عن طابور من الأوصياء يبتدئ ولا ينتهي، فالإنسان مهما بلغ من العلم والثقافة لا يسمح له بالفكاك من هذه الوصاية التراتبية بشكل مختلط وشديد الالتباس، وهذه الثقافة بالضرورة شديدة الحفاوة بالماضي ذلك الذي تغلفه الأساطير ورؤى شديدة التهويم، وهذه الثقافة تحرم الشك والنقد وتتكاثر فيها المسلمات والمبادئ وتتقلص مساحة حرية الفكر حتى تكاد تنعدم»، ومن الواضح انه يقصد بالصورة الثانية، المجتمع الإسلامي الذي يكبت العقل ويحن إلى الماضي ويشعر فيه الإنسان بالعجز والاحتياج لغيره، ونود أن نسأله عن «طابور الأوصياء»، والوصاية التي تبدأ ولا تنتهي؟، وصاية من؟، ولا شك أن أول الأوصياء على الإنسان هي الوصاية الإلهية، فهل تدخل في رأيه في هذا الطابور أم لا؟، أما مغالطته حول العقل وتقييده فهي أتفه من أن تناقش، ثم هل هذه المقارنة علمية صحيحة، أم أنها خيال يحلق فيه ويهوم بعيدًا عن أرض الواقع؟.

بل هو يصرح في نفس المصدر، بأنه يقصد بالمجتمع المغادي للفلسفة، المجتمع السعودي السلفي تحديدًا، فهو يقول: «ولكن هذا الأمر يبدو أكثر دلالة وإشكالًا حين نلاحظ هذا العداء الكامل أو على الأقل الجفاء الذي تواجهه الفلسفة كنمط من التفكير أثبت فعاليته وقدرته في أكثر من حقبة تاريخية، ونهضت على أكتافه حضارات ماثلة للعيان

نتعامل معها بشكل يومي، أعني هنا الحضارة الغربية ونتاجها من الدول الصناعية التي تقف شاهدًا على فعالية وفائدة الفكر الفلسفي، هذا الجفاء من طبقة النخبة وأعني بهم حملة الشهادات العلمية العالية لا يبدو متفهما إلا إذا تأملنا في فكرة أن التعليم النظامي أو الإلزامي ليس قادرًا على ولا متوجهًا إلى فك تلافيف العقل الذي تبرمج على نمط ونسق ثقافي من الصعوبة مواجهته بالنقد والخروج من هالة السلفية والتاريخية القديمة، نقول بالصعوبة لأن هذه المواجهة وهذا الخروج سينزع من الذات ذلك الاستقرار والسكون الناتج عن التماهي مع السائد وتوقف النقد والشك».

ويقول في الوطن ٤/ ٥/ ٢٠٠٥: «كما أن الفكر الفلسفي يرتكز على قيمة العقل ويعتمد في مناهجه و أطروحاته عليها، وهذا الأمر يمكن الإنسان من تملك أداة فاعلة تميز بها دون الكائنات الأخرى يحل من خلالها مشاكله ويواصل طريقة في التقدم والنمو، وهو كذلك يستطيع بالعقل أن يتخلص من كثير من الخرافات والجهالات الموروثة له من عصور سحيقة، سيبقى أسيرًا لها إن لم يحكم عقله في فحصها والحكم عليها، والإنسان دون تفعيل وترسيخ قيمة العقل لا محالة واقع في أسر شديد للجهالات والعقد المعيقة للحركة والتقدم، والعقل المتجدد والمتطور دائمًا سيمثل أساسًا وسندًا قويًا لعمليات التنمية والتقدم ويحميها من الآفات المعيقة للحضارة المتمثلة في الجمود والتقليد والتعصب والانغلاق».

ويقول في الوطن ٩/ ٣/ ٢٠٠٥: «في محيطنا الثقافي تقف الفلسفة موقفًا لا تقفه فيما أعلم في أي ثقافة أخرى على مدار التاريخ، فهي على المستوى الجماهيري ذات دلالة مثيرة للسخرية فهي من ألفاظ السب ومؤشر على الكلام الكثير فاقد القيمة، وهذا الأمر يمكن تفهمه بسبب الجهل والتخلف شديد الوطأة وشديد الترسخ»، وما مضى من كلامه، يوضح من يقصد بالتخلف وأسر الماضي والجهل والجهالات الموروثة والسلفية

والتاريخية القديمة، فلا يبقى شك أنه يقصد المجتمع الإسلامي، بل ويقصد أهل السنة الجماعة، وتمسكهم بالحق الذي لا مرية فيه ولا شك.

بل هو يقصر القدرة علي حل مشاكل المجتمع على الفكر الفلسفي، فيقول في الوطن ٤/ ٥/ ٢٠٠٥: «... نستطيع القول إن الاهتمام بالفكر الفلسفي تعليمًا وطرحًا ونقاشًا يعتبر جزءًا ضروريًا من أجل إثراء وتعميق الجدل والنقاش الدائر حاليًا في بلدنا، لأن النقاش سيبقى سطحيًا وغير مجد إن لم يتعرض لجذور القضايا ومنطلقاتها الأولى، وليس بعلم قادر على هذا الأمر دون الاستعانة بالفكر الفلسفي، وهذا يدعو ويهيب بكل قارئ ومطلع على الفكر الفلسفي أن يسهم به في دفع الحراك الفكري الوليد الذي يمر به بلدنا في هذه الأيام...».

ويجيب في الوطن ٩/ ٧/ ٢٠٠٨، على سؤال: ما هي الفلسفة؟، بأنها «ذلك النمط من التفكير الذي يعتمد في مرجعيته على العقل ويعتبره سلطة عليا ويشتغل في طرحه على البرهان والإثبات. هذا التعريف الواسع يخرج الكثير من أساليب التفكير أو المعارف الأخرى، فهو يخرج التفكير الديني والفني والأسطوري»، وهكذا جمع بين الفن والأسطورة والدين في درجة واحدة، مخرجًا للدين عن العقل في زندقة واضحة لا تردد فيها، ثم أطال الكلام عن دور الفلسفة وضرورتها في المستوى الفردي والعام والحاضر والمستقبل، وأكد على المستقبل في آخر المقالة، وأن «المستقبل بكل أسئلته الكبيرة يجعل من الفلسفة اليوم ضرورة قصوى»، وأنه بدون الفلسفة، «يكون المستقبل خطرًا حين ندخل فيه ونحن لا نعرف ماذا نريد، أو لا نعرف كيف نحقق ما نريد وهذا ما نحن فيه اليوم».

ويبحث في المجلة العربية ٣٧٩ شعبان ١٤٢٩، في فشل مشروع النهضة العربية، ويعيد هذا الفشل لعدم اعتماد هذا المشروع على قاعدة فلسفية عميقة، لأن «التفكير الفلسفي لا يرضى إلا بالتعمق بوصفه العلم الذي ينظر في المبادئ والعلل الأولى كما

عند أرسطو. دون الوصول إلى مبادئ وعلل إشكالاتنا الأولى فلن يحقق التنوير معناه»، ثم يضرب المثال بالتنوير الأوربي، حيث «تصدى الفلاسفة للأسئلة الكبرى فطرحوها على المسيحية والتراث بأكمله ونقدوا عقل القرون الوسطى وكل أنظمته التي أسس لها. أسئلتهم هزت الوجدان الأوربي ونزعت بالتدريج عن قناعاته أقنعته المزيفة. وصل النقد إلى كل شيء إلى الميتافيزيقيا [ما وراء المادة، الغيبيات] والأخلاق والقيم. لم يعد هناك ما هو محرم على السؤال. هنا يتحقق معنى التنوير بوصفه حرية العقل والروح»، والقصد واضح هنا، والكلام معبر عن نفسه لا يحتاج إلى شرح، فهل أدركنا ما وراء هذه الدعوات المحمومة للفلسفة والتنوير؟.

ويقول في الوطن ٩/ ٣/ ٢٠٠٥: «إن إعادة الاعتبار للفكر الفلسفي بإعطائه الفرصة في التعليم والتأليف ورفع الوصاية عنه يبدو - من وجهة نظري على الأقل ضرورة ملحة من ناحية فكرية في المقام الأول»، باعتبار الفلسفة أس للتفكير السليم»، ومن ناحية اجتماعية تكون الفلسفة قادرة على عقلنة تفكير الناس وبالتالي يسهل تنفيذ مشاريع التنمية والتحديث وخطط التعليم التطويرية، ومن الناحية الاجتماعية أيضًا الفكر الفلسفي بحكم قيامه على إعطاء الحق للكل بالتفكير والمشاركة وأن رفض فكرة ما يتم عن طريق نقضها بالفكر ذاته على أسس النسبية من الحق للكل، وهذا ما يفك التشنجات والتعصبات التي تتغذى على الفكر الأحادي رافعة سلاح التكفير والتفجير..».

ويعيد الدعوة إلى تعلم الفلسفة وتعليمها، في الرياض ٢١/ ٦/ ٢٠٠٧م، في مقالة كاملة لا يأتي فيها بجديد.

ويحدثنا عن ميزة الكتاب الفلسفي وأهميته، وأنه «الأقدر على تأسيس قاعدة معرفية ومنهجية للتفكير»، و«أنه يملّك قارئه أدوات النقد»، ويطيل الحديث حول أهمية الفلسفة وفقدانها في الثقافة العربية، الوطن ٢٨/ ٢/ ٢٠٠٧م.

ويحدثنا عن «مهمة الفلسفة الأولى»، وأن «المعرفة الفلسفية»، تمتاز عن غيرها «بأنها معرفة جذرية برهانية»، و«المقصود بجذريتها هنا هو أنها تبحث دائمًا في أصول الأشياء والأفكار»، أما «برهانية المعرفة الفلسفية فتعني أنها معرفة تقوم على البرهنة المكشوفة على أفكارها»، و«أن برهانية الفلسفة هي برهانية عقلية باعتبار أنها إنسانية ولا تقبل مصدرًا آخر»، «فالفلسفة معرفة إنسانية ولا مصدر لها من الخارج إلا من خلال تفاعل الإنسان مع ما حوله»، ثم يتكلم عن ذاتية الفلسفة وأهمية هذه الذاتية، وأهمية التخلي عن معارفنا السابقة التي تشكل نافذتنا لمعرفة ما حولنا، لأن أي عملية تحرر واستقلال «لن تكون حقيقية دون نزع هذه النظارات والنظر بالعين الخاصة»، ويعيب على الناس الذين يرون أن معرفتهم الخاصة، «تمتاز عن معرفة من يختلف معهم بأنها صادقة تمامًا وحقيقية وأنها أفضل المعارف وأوثقها»، ويدعو إلى «الانفتاح الروحي والذهني»، للقضاء «على هذا الحاجز والعائق الكبير»، الوطن ٤ / ٢ / ٢٠٠٩.

ويقول خالد الغنامي، في موقع إيلاف العلماني الإباحي، ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٤: «لعل أهم الأسباب لغيبة الفلسفة الفقهاء الذين كانوا ومازالوا حربًا على العقل وقيدًا له مرددين تلك المقولة القديمة: إلى عقل من نحتكم؟، بينما تعرَّف الفلسفة بأنها معرفة حقائق الأشياء بواسطة العقل الكوني ذلك القانون الذي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة»، ولا أدري ما هو العقل الكوني الذي يحكم الظواهر ويتحكم في الصيرورة؟، هل هناك خالق ومدبر ومصرف غير الله جَلَّ وَعَلَا؟، أما المقولة القديمة: إلى عقل من نحتكم؟، فهي مقولة صحيحة دقيقة علمية تثبت الأيام صحتها كل يوم، ولا أدل على ذلك من اختلاف أصحاب العقول الكبيرة في العصر الواحد من الحضارة الواحدة، بل وتباين آرائهم إلى حد التناقض، بل وتناقض المفكر الواحد مع نفسه في مواقف عديدة، فلماذا يزدري هذه المقولة القديمة؟.

ويقول في نفس المصدر: «كم نحن بحاجة إلى تعليم أبنائنا الفلسفة، ولكن كيف ندرس الفلسفة وخطابنا الديني يرى أن الفلسفة والدين عدوان لدودان يسعى كل واحد منهما لإقصاء الآخر ولا يمكن أن يلتقيا، فالدين وحي من طبيعته الحسم وإعطاء النتائج المسبقة، بينما ترى الفلسفة أن المسائل كلها ومن ضمنها مسألة وجود الله مسائل مفتوحة تمامًا للبحث، فالفلسفة لا تعرف مناطق مقدسة لا يجوز الاقتراب منها فهي بحث منظم يراد منه فهم طبيعة الكون وطبيعة أنفسنا، وزاد الناس نفورًا من الفلسفة تبني بعض الملاحدة ومنكري النبوات لها، كما أن للدوافع السياسية دور في مهاجمة الفلاسفة وتكفير أهلها باسم الدين كما بين ذلك الكندي الفيلسوف العربي المسلم»، وهذا الكلام واضح في تفضيل الفلسفة على الدين، فالدين يعطي أحكامًا مسبقة بلا إقناع، بينما الفلسفة قائمة على البحث الحر المطلق من كل قيد، فأيهما أفضل في نظر القارئ؟، أما الكاتب فرأيه واضح، وهو يرى أنها تبحث في كل شيء، حتى في وجود الخالق جَلَّوَعَلَا، ولا تعرف المناطق المقدسة في البحث، والأمر واضح من كلامه، أنه يرى الفلسفة أفضل من الدين، وأقرب إلى المنطق والعلمية، أما زعمه أن السياسة تحارب الفلسفة، فهي دعوى بلا دليل إلا كلام الكندي ولا حجة له فيه.

بل هو بعد ذلك، يطمئن السياسيين أن الصراع بين السياسة والفلسفة مفتعل ولا ضرورة له..، فيقول في نفس المصدر: «غير أن السياسة لا ينبغي لها أن تكون عدوة للفيلسوف، وما صدامها السابق إلا بسبب أن المعارض السياسي لابد له من فكر أو مذهب جديد يصاحب مشروعه السياسي ويخالف من يعارضه، وليس لأن الفلسفة ضد الدين، فالخليفة المأمون قلب الطاولة وأسس «بيت الحكمة» بغرض دعم الفكر الديني ضد معارضيه السياسيين «الإسماعيلية والإمامية»، ولا أدل على جهله وتخبطه من زعمه بأن المأمون أسس بيت الحكمة «الفلسفي»، بغرض دعم الفكر «السني» ضد المعارضين «الشيعة»، فهل كان المأمون يمثل الفكر السني؟، لا، بل كان على الفكر المعتزلي الفلسفي،

وأكبر خصومه ليسوا الشيعة بل أهل السنة، بل لو كان يهتم بالحقائق العلمية، لعلم أن المأمون له ميول شيعية إمامية، وصلت إلى حد تولية العهد «لعلي الرضا»، أحد أئمة الشيعة الإمامية، لولا أنه واجه ثورة العباسيين في بغداد، فرجع عن رأيه، وتكفل العنب بحل المشكلة، بدسه لولي العهد المسكين، أثناء عودة المأمون من مرو إلى بغداد.

ويقول في نفس المصدر: «فالمنطق مثلًا يخفف بل يزيل الاختلاف لو طبق ويحقق وحدة الفكر في المجتمع ويحارب الفوضى التي تصيب الحياة الفكرية في المجتمع، ومن الممكن لو درس بشكل صحيح في جامعاتنا أن يكون مطرقة هدم في بنية التطرف والإرهاب، نعم هو يدرس عندنا من خلال أصول الفقه غير أن هذا العلم مازال مقيدًا معزولًا»، فيا عجبًا لأمة تفرقت إلى ثلاث وسبعين فرقة، مع وجود كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ووضوح الحق، «تركتكم على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك»، يزعم هذا المدعي أن المنطق يزيل الاختلاف بين طوائفها المختلفة، ويحقق وحدة الفكر في المجتمع، ومعنى هذا كله أن المنطق أقدر على توحيد المجتمع وإزالة الخلافات من الكتاب والسنة، وإذا رجعنا إلى كتاب «الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وجدنا الرد العلمي والتفنيد القاتل لهذا المنطق وبطريقةٍ علميةٍ منظمة، والمنطق لم يستطع سابقا، أن يحل أي مشكلة ولا يزيل خلافا ولا يوحد أمة، فكيف يمكن له أن يحقق ذلك الآن، أو في المستقبل؟.

ويقول في نفس المصدر: «هذا التناقض الظاهري أوجد تلك النفرة والتحذير من كتب الفلسفة، بل وفي بعض الأحيان تجاوز الأمر إلى مطاردة الحكماء وحبسهم وتصفيتهم جسديًا، بينما قرر جماعة من العظماء الذين جمعوا حب الفلسفة والدين أنه لابد من الجمع بينهما، لأنه من المستحيل أن يكون لنا علاقة بالعلوم الطبيعية مع تجاهل فلسفة أرسطو، لكنهم عرفوا أيضًا متى يحسن الإصغاء للفيلسوف ومتى يجب الإصغاء للدين، فعندما يقول أرسطو: إن ما يعترف به العقل هو صحيح بالضرورة فإن هذا بالضرورة ليس

معارضًا للدين، فبفضل العقل والحواس نستطيع الوصول إلى جزء من الحقيقة، لكن الله كشف لنا بالكتب المقدسة جزءًا آخر منه، وفي مجالات كثيرة يتقاطع العقل والوحي ليحملا لنا نفس الإجابات، مثل موافقة كثير من الفلاسفة على ضرورة وجود الله، وهذا هو ما يقر به أستاذ الفلاسفة أرسطو نفسه وذلك حينما قرر وجود علة أولى «سبب أول» بوجود هذا العالم، لكن فلسفته لا تقدم أي وصف مفصل لله مما يعود بالباحث إلى الكتب الدينية، ولذلك قال توما الإكويني: «يوصل العقل إلى الحقائق ذاتها التي تحدثت [عنها] الكتب المقدسة، ولم يقل العقل أن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، فهذه الحقائق الدينية لا يمكن أن يبلغها الإنسان إلا بالإيمان وحده، وذهب توما إلى أن الميتافيزيقيا عند أرسطو وهي شعبة من شعبة الفلسفة تهتم بها وراء الطبيعة تعطيه مجالًا خصبًا لإثبات وجود الله»، ولك أن تقف عند وصفه للفلاسفة بالعظماء، وادعاؤه بأنه لا يمكن أن يكون لنا علاقة بالعلوم الطبيعية مع تجاهل فلسفة أرسطو، وهي دعوى باطلة بل معكوسة، فسنرى أن المنطق الأرسطي أخر تقدم العلوم حقبة طويلة وذلك بشهادة جماعته، وكذلك ادعاؤه بمطاردة وتصفية الحكماء كما يسميهم، وهذا لم يحصل في تاريخ الإسلام، مع أنه كان يجب أن يحصل، ولكن العجب العجاب زعمه أن الفلسفة لها دور في إثبات الخالق مع أن أكثر الفلاسفة ملاحدة، وأما أرسطو الذي ضرب به المثل فلم يصل إلا إلى إثبات وجود الخالق نظريًا، ولكنه زعم أن الله خلق الكون ثم تركه فلم يعد يتدخل في شئونه، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرا، بل إن تصور أرسطو ومن تبعه، حتى من المنتسبين للإسلام للخالق يجعله للجماد أقرب منه لمخلوقاته الحية، وحسب قوله هو نقلا عن أرسطو، فهو يجعل الخالق، هو «العقل الفعال» الفائض عن الله بدون إرادته، بل وبدون علمه، وهو الذي يخلق ويتصرف في رأي أرسطو والفلاسفة المؤمنين !!!!، ومنهم ابن رشد، فأي إيمان جاء به أرسطو أو غيره؟.

بل هو يزعم في نفس المصدر، أن الفلاسفة «الإسلاميين»!!!، كان لهم دور كبير في إثبات وجود الخالق وإثبات النبوة والمعاد، فيقول «وفي الوسط الإسلامي نجد عددًا من الفلاسفة الذين يتفقون مع هذا الطرح، فالكندي ترك وراءه كراسات صغيرة مركزة نقلت لأول مرة !!! رؤىً علمية عقلانية عن الكون والإنسان في صيغة تحترم العقيدة الدينية، مثل رسالة «التوحيد على سبيل أصحاب المنطق» و«إثبات النبوة على طريقة أهل المنطق». والفيلسوف العظيم!!! ابن رشد الذي عرف العالم على فلسفة أرسطو المصفاة من الترجمات السيئة التي شوهته، كان يرى أن النظر في الفلسفة واجب شرعي، وكان يقول: «إن الدين يقوم على ثلاثة أصول لا يجوز تأويلها: وجود الله وصحة النبوة واليوم الآخر وما سوى ذلك فهو قابل للتأويل». وجاء في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»،: إنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع بل يوافقه ويشهد له».أ.هـ»، وكل ما سبق من قوله أو قول الكندي أو قول ابن رشد مزاعم لا حقيقة لها، فأين احترام العقيدة الدينية لدى الكندي؟، بل أين هذا الاحترام لدى ابن رشد الفقيه !!!؟، الذي ينقل عنه قصر ثوابت الدين على هذه الثلاث: وجود الله وصحة النبوة واليوم الآخر، وما عداه فهو قابل للتأويل، بل إن رأي ابن رشد في هذه الثلاث الأمور موافق في الغالب لأرسطو، ومن قرأ في كتب ابن رشد الثلاثة، ومنها الكتاب الذي أشار إليه، يجد أنه في مسألة الربوبية، يرى قدم العالم وتسلسل الحوادث، وفيضها من «العلة الأولى»، أو السبب الأول أو العقل الفعال، ويرى أن هذه العلة الأولى لها علاقة بالكواكب، أما النبوة فهم يرون ومنهم ابن رشد أنها كسبية تأملية، أما اليوم الآخر فهم يرون بعث الأرواح ولا يرون بعث الأجساد، فماذا بقي لهذا المسكين «ابن رشد» من دينه؟، ويؤكد هذا الكلام، بحث أورده عبدالله المطيري، في الرياض ١٢/ ٧/ ٢٠٠٧م، عن دور ابن رشد في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى الأوروبية، وهو خلاصة دراسة قدمتها زينب محمود الخضيري في ٤٢٦ صفحة، ويصل فيها كاتب الخلاصة اعتمادًا على الباحثة، إلى أن «ابن رشد يرى أن العالم قديم وهذه

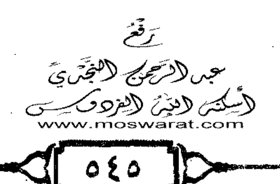
النظرة لا تتعارض كما يرى مع النظرة القرآنية، لأن مفهوم الحدوث الذي ذكر في القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان، الخلق عند ابن رشد ليس من العدم بل هو تحويل ما بالقوة إلى الفعل»، ويرى أن الباحثة تخلص إلى أن ابن رشد، يرى أن الله «خلق مباشرة مخلوقًا موجودًا واحدًا أما بقية المخلوقات فلا تخلق إلا بوسائط»، ويقصد بالموجود والواحد (العقل الفعّال)، فيقول: «أما العقل المادي الكلّي الخاص بالإنسانية كلها فهو خالد بخلود الطبيعة والإنسانية، وأما العقل الفعّال فهو واحد لجميع أفراد النوع ولذا فهو موجود خارج النفس الفردية منذ الأزل وللأبد»، ولا ننسى الإشارة إلى أنه في بداية المقالة قال مدافعًا عن ابن رشد: «كُفِّرَ ابن رشد إسلاميًا ومسيحيًا، مما يشير إلى أن العداء للعقل ليس محصورًا بعرقٍ معين أو بيئة معينة، بل يتكرر مع كل سيطرة لأفكار التخلف وانتشار الخرافة وتمكن الاستبداد»، ويمكن الرجوع لرأي يوسف أبا الخيل حول ابن رشد في هذا البحث فهو يؤكد جميع ما سبق.

ولا ننسى الإشارة إلى أن أغلب آراء الغنامي السابقة، التي ذكرها في مقال إيلاف، سبق أن كتبه في جريدة الوطن ١/ ٩/ ٢٠٠١، ولكنه ختم مقال الوطن، بقوله: «قد يرى البعض أن في هذا العرض شيئًا من التوفيقية، نعم هذا صحيح لكن ما العيب في التوفيقية إذا كانت هي الوسيلة لراحتنا الوجدانية والعقلية»، فهو أولًا: يسميها توفيقية، وهي في الحقيقة: تلفيقية واضحة، تفتقر إلى روح العلم والإنصاف التي يدعونها كثيرًا، ويدعون أنهم أسيادها، وثانيًا: فهو يبين الدافع لكتابة هذا المقال، ثم تكراره في إيلاف، فهي الوسيلة لراحته الوجدانية والعقلية، وإذا عرف السبب بطل العجب، فلديه مشكلة عقلية ووجدانية حول القضايا الأساسية «الوجودية»، لم يجد لها حلًا إلا التلفيقية، التي لا أظن أنها جلبت إليه شيئًا مما يزعمه من الراحة، لأنها لم تجلب لغيره ممن سبقه شيئًا من الراحة والاطمئنان، بل جلبت لهم القلق والعذاب النفسي والروحي، ثم الله أعلم بماذا يختم لهم، نسأل الله الحفظ والعافية والسلامة مما هم فيه، وباعترافه هو في جريدة الوطن،

فلم تقم الفلسفة بمهمتها، ولم توصله إلى بر الأمان كما يزعم، وإنما إلى مزيد من القلق والحيرة وعدم الاستقرار، وذلك عندما يقول: «أهدى لي صديق كتابًا لهنتر ميد الذي ترجمه الدكتور فؤاد زكريا (الفلسفة أنواعها ومشكلاتها)، وكتب لي ذلك الصديق هذه الكلمات على طرّة الكتاب «أحيانًا كثيرة نعجز أن نجد من يفهمنا... ويَحزننا ذلك...، ولكن الأسوأ أن نعجز عن فهم ذواتنا، فحتى نفهم وحتى نبدد وحشة الحيرة أهدي لك هذا الكتاب»، القراءة في كتب الفلسفة هي من علم الإنسان طرح مثل هذه الأسئلة وأوجد هذا القلق. لن أقول «قاتل الله الفلسفة» ولن أتحمل مسؤولية أن تحسب علي مثل هذه الكلمة، فما كانت الفلسفة في يوم من الأيام شرًا، فبرغم مرارة الرحلة إلا أنها كانت دائمًا تقود إلى الحقيقة، الحقيقة فحسب وإن كثر الضجيج...»،... اليوم أشعر برغبة في محاولة تفسير تلك الجملة الغامضة وذلك البوح الخفي لذلك الصديق، لعلنا أخيرًا أن نفهم أنفسنا، فالبحث عن الحقيقة أمر في غاية الصعوبة، وقد رضينا من الغزو والغنيمة بالسلامة والأمان، وقبلنا أن نكتفي من فهم الكون ومشكلاته، وهل على الكواكب الأخرى حياة وبشر غيرنا؟، يشبهوننا أو لا يشبهوننا، وكم هي خسارة كبيرة أن تخلق كل هذه المجرات وكل هذه (الجالكسيز) [المجرات] ثم بعد كل هذا الإبداع، لا يكون فيها حياة ما، هذا أمر ليس بثانوي لكن ليس هو الهم الأولي الآن. رضينا من دون كل ذلك بالإياب، رضينا بفهم ذواتنا، والانتصار على جراحاتنا، والخروج من زجاج انكساراتنا، والهروب من حالة الحرب النفسية الباردة مع الذات نفسها، والوصول لنوع من السلام الداخلي المرضي - إلى حد ما - مع تلك الذات !!!. ومع كل هذا وصل بنا الحال إلى أن كل هذه التنازلات العزيزة على النفس، لا تصل بنا إلا إلى ما يشبه قارب محطم نتشبث به بقوة وجبروت ما قبل الموت فرارًا من الموت، إلى أي شي مريح ولو نسبيًا، لا أعني هنا الموت بمعناه البيولوجي، وإنما أقصد الهزيمة والعجز عن الوصول لقدر مرضٍ من الوعي بكل هذا الذي يحدث، والانكفاء للعبث واللامبالاة، فالعبث منهجٌ مذموم»، الوطن ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٧م.

ويصل في نفس المصدر، إلى أن «الروح القلقة ستظل قلقة ولو كانت تملك قدرة (أماديوس موزارت) على ابتكار الألحان السعيدة...»، ومن الغريب أنه يردد دعواه، في أن الفلسفة «برغم مرارة الرحلة إلا أنها كانت دائمًا تقود إلى الحقيقة، الحقيقة فحسب وإن كثر الضجيج»، ومع ذلك يعترف في المقالة نفسها، أنهٔ لم يصل إلا إلى «ما يشبه قارب محطم نتشبث به بقوة وجبروت ما قبل الموت، فرارًا من الموت إلى أي شيء مريح ولو نسبيًا»، وإلى «الهزيمة والعجز عن الوصول لقدر مرضٍ من الوعي بكل هذا الذي يحدث، والانكفاء للعبث واللامبالاة». وتأمل سوء الأدب مع الخالق سبحانه، في زعمه أن عدم وجود مخلوقات أخرى في هذه المجرات الهائلة، يعتبر «خسارة كبيرة».

ويوافق الغنامي في القضية التلفيقية التي يسميها التوفيقية، صالح الشبعان، الذي يقول في موقع الوسطية !!!!: «ثم مفصل آخر ألا وهو الموقف المتشنج لبعض العلماء من المنطق وعلم الكلام، والذي أحدث ردة فعل عنيفة أنتجت مناطقة وفلاسفة انحرفوا كثيرًا بهذا النهج عن الشريعة، وقد كان بالإمكان أن توجد صيغة توفيقية توازن بين هذه الأمور العقلية الحتمية !!!!، والوحي الإلهي ومصدرها واحد إن صح العقل والنقل»، إذًا فالعلماء المتشنجون هم سبب انحراف المنطق والفلسفة، وليس زيغ هؤلاء وبحثهم عن مصادر أخرى غير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، ثم إن عليه أن يثبت وليس بمستطيع أن هذا الانحراف سببه كما يقول تشنج العلماء، بل إن وقفة العلماء الصارمة ضد الانحراف، جعلت الكثير من المنحرفين يخففون من غلوائهم، ويرجعون إلى الحق بطريقة جزئية أو شاملة، والأمثلة على ذلك كثيرة، ثم ما هذه الأمور العقلية الحتمية؟، ومن الذي حتمها؟، وهل رجعنا إلى الحتمية الماركسية والهيجلية؟، أو إلى الحتمية المادية التي قال بها بعضهم؟، ثم إن العقل والوحي مصدرهما واحد كما قال، ولكن ما ينتج عن العقل المنحرف ليس متفقًا مع الدين، وهذا لا يحتاج إلى إثبات، لأن كل الفلسفات والانحرافات العقائدية سببها استعمال العقل في غير محله، فهل كل نتيجة للعقل لابد أن



تتفق مع الشريعة والوحي؟، لا يقول ذلك من كان عقله معه، فكيف يمكن الجمع بين المتناقضات وتصحيحها كلها؟.

ويقول محمد المحمود، في الحياة ٩/ ٥/ ٢٠٠٦م: «الفلسفة بما هي فن صياغة النظرية، ونقضها في الوقت نفسه. وبما هي الفن المهموم بالسؤال والمساءلة، فإنها هي القادرة على خلخلة البنى التقليدية التي تتحكم في وعي الأمة وواقعها. غياب البحث الفلسفي هو أحد أسباب تراجع وعي الأمة، ومن ثم تخلفها. وكل محاولة بعثية (نهضوية) تتجاهل أهمية الفلسفة في تخليق الكليات النظرية من خلال التراث والواقع، لتكون نظامًا في الوعي، ستبقى محاولات مبعثرة، وإن انتظمت في الواقع. وبهذا تفتقد (الكل) الحضاري».

ويقول أيضًا في الرياض ١٨/ ٩/ ٢٠٠٣م: «إن مما يجعل الحضور الفلسفي حضور ضرورة، كون مجتمعاتنا تعاني من سلبيات تنشأ بصورة أو بأخرى في ظل غياب الممارسة الفلسفية، فاللاحوار، واليقيني، واللاسؤال، وضمور البعد الإنساني، و... سلبيات يتكفل الفلسفي بعلاجها»، وكتب واو العطف ووضع النقاط بعدها، مما يدل على مضمرات من السلبيات التي تترتب على غياب الفلسفة لم يستطع قولها، ولعله قالها في مقالاته المتأخرة، فتاريخ المقالة هذه متقدم نسبيًا.

ويقول في نفس المصدر: «ومما لا شك فيه أن الفلسفة عمل في السؤال قبل أن تكون عملًا في الجواب، وهي ليست في السؤال الفردي الذاتي غالبًا، وإنما هي في السؤال الجمعي في صيرورتها العامة مهما ظهرت الفردية فيها فمآلاتها جمعية، وهذا ما يهم لأن «الفكر الفلسفي ليس مجرد تأمل شخصي في التجربة الذاتية الغُفُل التي من جنس حِكَم شعراء الجاهلية»، بل هو بالأساس قول «ما بعد» بتأمل ممارسات نظرية وعملية راقية لا تكون في متناول الفرد إلا بوصفها حصيلة تراكم حضاري تليد»، مما يؤكد في الحقيقة أنها من الشأن العام وإليه، وهذا يعني أنها إذ تقوم بتغيير الوعي الخاص وعلى المدى القريب

نسبيًا» فإنها تقوم بدور حيوي «على المدى البعيد» في الوعي العام، والفلسفة عندما تقوم بهذا التغيير فإنها لا تقوم به في الغالب -، وهي تحتضن بعدًا أيدولوجيًا منغلقًا على نفسه، ولو فعلت ومارست هذا الاحتضان الأيديولوجي فإن ما تفتقده في الحقيقة هو جوهر الفلسفة وحقيقة التفلسف»، ثم يتكلم عن علاقة الفلسفة بالقلق وعدم الاستقرار، ثم يقول «وإذا كانت إيجابيته أي القلق ـ على المستوى الفردي لا تلحظها عين القاري اللا متأمل بل ربما تلحظ فيها مظاهر السلب، فإنه على المستوى الجمعي قلق إيجابي في عمومه، إذ هو المحرك الحيوي لأنساق المعرفة على تنوعها، بحيث تعيد قراءة ذاتها وتخلق السؤال فيها من رحم الجواب، والمعرفة إذ تقوم بهذا النقد الذاتي فإنما تنتشل نفسها من سيطرة أنساقها التي طال عليها الأمد وتصنع أنساقًا جديدة قادرة على أن تخرجها من الظلمات إلى النور كي تعيش زمنها لا قرونها الوسطى»، وهذا كلام لا يحتاج إلى تعليق، لاسيما الأسطر الأخيرة عن دور القلق العام في التغيير والخروج «من الظلمات إلى النور كي تعيش زمنها لا قرونها الوسطى».

ويرى يوسف أبا الخيل، أن العالم القديم وكثير من العالم المعاصر، «لم يأت بمثل ما أتى به اليونانيون من معجزة فلسفية منطقية عقلانية كانت أساسًا مباشرًا وربما وحيدًا للحضارة الغربية المعاصرة..»، إلى أن يقول: «ولأن هذا المنطق يعتمد في تركيبه على وجود مقدمات صحيحة صحةً يقينية قطعية لا مجال للشك فيها حتى تأتي النتائج المبنية على تلك المقدمات صحيحة أيضًا صحة ضرورية...»، ومع أنه يعترف في مقاله هذا، بأن عقلية أرسطو الفذّة !! «لم تتعامل مع ظواهر الطبيعة التي كانت تنطلق منها لتأسيس المقدمات إلا عن طريق التفكير العقلي المجرّد مع استبعاد التجارب الحسيّة التي يمكن أن يقوم بها الباحث أو الفيلسوف مباشرة»، إلا أنه يعتذر عن ذلك بعذرٍ أقبح من الفعل، وهو صحيح لا شك في ذلك، فهو يعيد ذلك إلى طبقية وعنصرية المجتمع اليوناني، الذي يرى وعلى رأسه فيلسوفه الفذ والكبير جدًا !!!!!، «أن العمل اليدوي والحسّي

أمر مقصور على طبقة العبيد المنحطة»، الرياض ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٦م، ولا أدري ما سر هذا الجزم والقطع، باعتماد المنطق على «مقدمات صحيحة صحة يقينية قطعية لا مجال للشك فيها»، فهل هو يعي ويدرك ما يقول؟، ثم إن هذا الكلام عن عنصرية وطبقية أرسطو، إدانة صريحة وواضحة، للفلسفة اليونانية ولأرسطو بالتحديد، في طبقيته وعنصريته و «تنظيره»، الذي عده البليهي من دلائل تميزه وعبقريته !!! وعبقرية اليونان والأوروبيين عامة.

ويرى في جريدة الرياض ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٥م، أن ابن رشد الحفيد «قام ببناء نظريته المعروفة التي تقضي بحتمية توافق الشريعة والفلسفة في الوصول إلى الحق، عبر تأليفه لكتابه المشهور «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، والذي أوضح فيه أنه لا ثمة تناقضًا مطلقًا بين الحق الذي جاءت به الشريعة ممثلةً بما جاءت به الرسل - خاصةً رسالة النبي ﷺ بصفتها خاتمة الرسالات -، وبين التفلسف الصحيح»، ويرى «أن تلك المحاولة الرشدية رائعة»، ثم يثني على محاولة ابن طفيل في كتابه «حي بن يقظان»، لتأكيد نفس المفهوم، ثم يقول: «والغاية الرئيسية من هذه القصة لابن طفيل هي أن يوضح اتفاق العقل والنقل أي اتفاق الفلسفة والدين»، وفي ذلك من التزوير ومخالفة الدين والعقل والواقع الشيء الكثير، فإن كان يرى أن ابن رشد موفق ورائع في كتابه «فصل المقال...»، فلا شك في أحد أمرين: إما أنه يعلم ما يقول، ويقوله بعلم وإصرار فعليه مراجعة دينه قبل كل شيء، أو أنه يقول ذلك جاهلًا بحقيقة ما وصل إليه ابن رشد في كتابه هذا، وبقية كتبه من الكفر الصراح، فعليه أن لا يتكلم إلا بعلم أو يسكت، وفي كلا الحالين فعليه التوبة والرجوع عن هذا الباطل، ومن أعجب العجب ثناؤه على ابن رشد وابن طفيل في هذا الجانب، مع مجانبتهما للصواب قطعًا، وتجاهله لعلم من أعظم أعلام الأمة، عالج هذه القضية «الجمع بين العقل والنقل»، في كتاب من أعظم ما أنتجه العقل المسلم، بل العقل البشري، وهو كتاب «درء التعارض»، لشيخ الإسلام

ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولعل مما يدل على جهله، أنه في نهاية هذا المقال يثني على ذلك الجو من الحوار بين المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة في ذلك الوقت بدون «تكفير أو تفسيق أو تبديع»، وهذا يدل على جهله أوتحيزه، فهو يتجاهل آراء هؤلاء الأصناف الثلاثة في بعضهم، وتكفير بعضهم لبعض، ووجود التكفير داخل الاتجاه الواحد، ولو تذكر كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد في الرد عليه، لما قال هذا الكلام.

ويعالج مسفر القحطاني، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة لدى ابن رشد، في مجلة الإسلام اليوم، العدد ٥٦ يونيو ٢٠٠٩، ويتساءل عن إبداع الفلاسفة في العلوم الطبيعية، وهل يتفق هذا مع اتهامنا لهم بالانحراف العقائدي؟، فيقول: «وهذا ما يجعلني أتساءل باستغراب: هل كانت الفلسفة سببًا في جنوحهم الشرعي، وفي ذات الوقت تقدمهم العلمي؟ ! هل يمكن أن نرميهم بالزندقة والإبداع في آن واحد؟ !»، ثم يعيد هذه الاتهامات لهم بالزندقة، إلى أنه «لم يخل من تداخل المصالح الشخصية والحظوظ السياسية في الحكم على هؤلاء الفلاسفة بالفسق والتمرد على السلطة»، في تجاهل كامل لكفر هؤلاء وزندقتهم، لاسيما انه يتكلم عن أمثال الفارابي وابن سينا، ويعتذر لهم، بـ «أن رسم الحدود بين المقبول والمردود من الفلسفة والمنطق لم يتضح ولم تتحدد معالمه، ولم يستفق أيضًا المعجبون بالمنطق اليوناني لتلك الحاجة الماسة، خصوصًا في عهود التعرف والاستكشاف لتلك العلوم الحادثة، وهذا منحىً طبيعي في مسيرة العلوم قبل نضجها ووضوح معالمها. وهذا لا يعفي من الحاجة لمشروعات التوفيق والتأويل بعدما استقرت تلك الفلسفات، واتضحت مناطق النزاع بين الشريعة والمنطق»، وهنا يأتي دور ابن رشد «الفقيه المالكي»، الذي نجح في رأيه، في التوفيق بين الدين والفلسفة، من خلال عدة أمور، هي: «أولًا: أن الدين يوجب النظر العقلي من خلال «أن الدين أو الشرع يوجب النظر العقلي أو الفلسفي... ورد على من قالوا بأن الفلسفة تؤدي إلى الكفر بأن السبب ليس هو الفلسفة، ولكن من يتناول الفلسفة، وضرب مثلًا على ذلك بمن يموت بسبب

شرقة الماء، فليس الماء هو الذي سبب الوفاة، ولكن حدوث أمر عارض عند شربه هو الذي أدى إلى الوفاة. وثانيًا: إن الشرع فيه ظاهر وباطن، ويقرر ابن رشد أنَّ نصوص الشرع لها معنىً جلي قريب وواضح، وأيضًا لها معنىً خفي، أو بعبارة أخرى لها معنىً ظاهر ومعنىً باطن، ولكنَ ليس كما يقول باطنية الإسماعيلية ومن وافقهم من شذاذ الفرق. ويصرح ابن رشد بأن الله راعى اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم، فجعل للشرع ظاهرًا وباطنًا، فعلى العامة أن يقبلوا ظاهر النصوص دون جدل أو تأويل؛ لأنهم ليسوا أهلًا لذلك، وإنما التأويل هو من شأن البرهانيين وحدهم؛ لأنهم أهل لذلك، ولا ينبغي أن تذاع التأويلات على العامة، بل يجب أن تكون في وسط الخاصة فقط لمناسبتها لعقولهم. وثالثًا: إن التأويل ضروري للتوفيق بين الدين والفكر أو بين الدين والفلسفة، فإذا كان الدين يوجب النظر العقلي أو الفلسفي، فإنه من الواجب أن نلتمس تأويل ما لا يتفق معه من النصوص ذات الدلالة الظنية في معناها. ولقد صرح ابن رشد بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع الصحيح بالعقل الصريح، وكتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال «شاهد على هذا النهج الرشدي الرشيد. فهذا الدور الذي قام به ابن رشد - بغض النظر عن تقويم تفصيلاته والحكم عليها - يعد في وقته إنجازًا حضاريًا رائدًا؛ فقد أسس لمنهجية التعامل مع الوافد من العلوم والثقافات والفلسفات، وحاول تطويعها لعلوم الشريعة من غير افتراض التعارض بين المعارف بل التكامل والتعارف معًا. ونحن بعد مرور أكثر من ثمانية قرون على زمن ابن رشد يتكرر سيناريو الرفض أو الذوبان في معطيات العولمة وفنونها وآلياتها النازلة، وكما حدث في زمانه من جدال وخصام فإنه يتكرر في زماننا نفس المشهد، فهل يمكن استنساخ التجربة الرشدية وتنزيلها على واقع المسلمين اليوم؟ !»، وهو وابن رشد يحاولون إقناع المسلمين، بأن القول بأن للشريعة ظاهرًا وباطنًا، وأن هذا التعارض بين الظاهر والباطن ليس على طريقة الباطنية الإسماعيلية، فلا يستطيعون ذلك، بل إنه ينقل عن ابن رشد، وجوب إخفاء المعنى الباطني عن «العوام»،

وحصره في «البرهانيين» فقط، ومعنى ذلك أن المقصود بالعوام هم جميع المسلمين، وعلى رأسهم وفي مقدمتهم سرج الأمة ومصابيح الظلام: العلماء، وهذا دليل على خطورة هذا العلم المكتوم، وأنه لا يختلف عما تكتمه الفرق الباطنية من كفر وإلحاد، وإن نظرة في كتاب ابن رشد الذي أشار إليه الكاتب، وفي بقية كتبه الأخرى، تدل على ذلك، من القول بقدم العالم وأزليته، والقول بكسبية النبوة وأنها نتيجة التأمل، ومن القول ببعث الأرواح فقط وعدم بعث الأجساد، ومن القول بالعقل الفعال الذي فاض عن الله بدون شعور منه ولا إدراك - تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا -، وأن هذا العقل هو الذي يقوم بالتصرف بالكون من جميع الجوانب، فهل هذا هو التوفيق والجمع الذي يدعو إليه الكاتب متبعًا لابن رشد «ونهجه الرشدي الرشيد»؟، أرجو أن يكون الكاتب كتب ما كتبه بدون إدراك لحقيقة الأمر، وأنها زلة قلم بدون تحقيق، لأنه إن كان كتب ما كتبه بعد علم واطلاع ومعرفة بحقيقة فلسفة ابن رشد، ويصر على ذلك بعد الإيضاح والبيان، فعليه أن يراجع دينه ويتقي الله ويرجع إلى الحق، وحقيقة هذا التوفيق أو التلفيق الذي يدعو إليه الكاتب متبعًا لابن رشد، هي كما هو واضح من كلامه ونقله عن ابن رشد، إخضاع كامل للشريعة والنص الشرعي لأهواء البشر، التي يسميها هو وابن رشد بـ«العقل الصريح»، وهو عقل أرسطو بالتحديد، الذي يعد ابن رشد هو أفضل من حرر كتبه وحققها، وأزال عنها ما أدخل عليها من خلال النقل والترجمة والنسخ على مر العصور، ثم شرحها وتبنى أفكارها ودافع عنها، حتى استحق لقب المعلم الثاني، مدحًا له وثناءً عليه، واعترافًا بفضله على كتب المعلم الأول أرسطو، فكيف يكون ذلك جمعًا وتوفيقًا، «وإنجازًا حضاريًا رائدًا»، بل وفي زعمه «تطويعًا للفلسفة لعلوم الشريعة»؟، فأيهما الذي طوِّع في حقيقة الأمر؟، وكيف يكون الأمر في زعمه تكاملًا وتعاونًا بين طرفين؟، وهو لا يعدو أن يكون سيطرة طرف على طرف آخر وإلغاءً له، كما هو الأمر تمامًا في قضية العولمة، التي يدعو فيها المسلمين إلى استنساخ «التجربة الرشدية».

ويدافع سعود بن صالح السرحان، في جريدة الوطن في ٢٠/١١/١٤٢١هـ عن الفلسفة ويرى «أن الفلسفة تعني الحكمة، ويراد بها تصور الشيء على ما هو عليه، وموضوعها العلم الإلهي والعلم الطبيعي والعلم الرياضي والسياسة...»، ويرد على الذين خلطوا بين الفلسفة وعلم الكلام، ويقول «إذًا الفلسفة تبحث عن الحقيقة عن طريق العقل «بغض النظر عن مرادهم بالعقل» بعيدًا عن النبوة والدين..».

ولعله في جملته الأخيرة رد على أصحابه الذين ذهبوا إلى خلاف قوله، بل أوجبوا تعلم الفلسفة وجعلوها جزءًا من الدين، بل وتعمق الإيمان، ولعل موقفه هذا تغير الآن، إما بسبب قراءاته المختلفة، أو سبب إخفائه لمواقفه الحقيقية في ذلك الوقت !!!.

أما عادل الطريفي، فقد صال وجال، وكتب حول الفلسفة في الجريدة الإسلامية!!! المحايد، في الأعداد: ١٥، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، فيقول في المحايد ١٧/ ١٠/ ٢٠٠١: «ما هي الفلسفة؟ لو سألت المهتمين بالفلسفة عن مفهومها ومعناها لانهالت بين يديك أجوبة تفوق عدد المسئولين، وأقل ما توصف به هذه الأجوبة أنها متناقضة، وتلك في الحقيقة هي سمة الفلسفة وطبيعتها الثابتة، وهي أنها تجمع بين طرف ونقيضه في موازنة عقلية للوصول إلى تصور للحقيقة وليس للحقيقة ذاتها، لأن الفلاسفة لا يؤمنون بإمكان تحقيقها. ولكن هل يعني هذا أن تترك الفلسفة بلا تعريف؟، ليس بالضرورة فقد نعرفها ولكن علينا حينئذٍ نبذ الوثوقية واليقين من تمام التصور»، وينبغي التنبيه على اعترافه، بأن الفلسفة هدفها الوصول «إلى تصور للحقيقة»، وليس إلى «الحقيقة ذاتها»، لأن الوصول إلى الحقيقة غير ممكن على رأي الفلاسفة، وهذا خلاف التعريفات التي ذكرها بعض هؤلاء، فهم يزعمون أن هدف الفلسفة هو الوصول إلى الحقيقة كما هي في الواقع.

وبعد أن أطال الكلام حول تعريف الفلسفة، واختلافها باختلاف القضايا الأساسية التي تواجه كل جيل، وتختلف عن قضايا الأجيال السابقة، قال في المصدر السابق: «العلاقة بين الفلسفة والدين كانت من مباحث الفلسفة الشائعة، فماذا يمنع

الفيلسوف المؤمن بدين ما؟، هل يوفق بين الدين والفلسفة؟، أم يفترض الحياد أو الاختلاف؟، لقد سبق أن قلنا أن الفلسفة تحاول الإجابة على الأسئلة الكلية، وبنظرة سريعة إلى الأديان سنجد أنها تفترض أيضًا الإجابة على هذه الأسئلة، ولكن هل يخولنا ذلك القول بأن الدين فلسفة أو مساوٍ لها، الأديان بشرائعها ونظامها لا تشبه أقوال الفلاسفة ومذاهبهم، ورغم ذلك فبإمكاننا القول أن الأديان فلسفات مغلقة، أي أن الدين يجيب على أسئلة الإنسان الكلية فهو فلسفة من هذا الوجه، ولكن الدين يفترض الوصول إلى الحقيقة فهو بذلك مغلق، ومعنى مغلق هنا لا يعني الانكفاء على الذات وإنما يعني أن لا مجال للعقل في الحقيقة التي شرعها الدين، لأن الديانة نظام لا تحدد أطره إلا وفق منطقه الخاص...».

ثم يقول في نفس المصدر: «الفلسفة الحديثة لم تعد تبحث في الإلهيات بصورة قطعية جازمة أو وفق اعتبار أن تقام عليها وتوزن بها كل قضايا العصر. والفيلسوف والمفكر أدركا الخطأ الكبير في محاولة الجمع بين الفلسفة والدين كما فعل توما الإكويني في الحضارة الغربية أو ابن رشد في الحضارة الإسلامية، وأصبح الكثير من الفلاسفة والمفكرين مؤمنين وأحيانًا متدينين، لأن العمل الفلسفي برمته توجه إلى مانعته أوغست كونت بـ «القضايا الأولية»، وتعني البحث عن مجال واقعي للفاعلية العقلية أي دور العقل في الاختيار الطبيعي والانتقال كما قيل في [لعلها: من] «فلسفة القول إلى فلسفة الفعل، وهذا يعكس لنا صورة التحول في أوربا بعد قرن من الرومانطيقية إلى حقل البحث والممارسة وإنتاج الآليات التي دفعت إلى الازدهار في السياسة والمعاش والمدنية».

ويقول في المحايد ٦/ ٣/ ٢٠٠٢: «لماذا الحديث عن الفلسفة الإسلامية؟، لو عدت بالعمر سنوات قلائل لاستنكرت السؤال قبل استنكار الإجابة، ولا كان يهمني عند ذلك أن تكون الإجابة هامة أو ملحة، لأننا ببساطة نتعامل مع حيز المعارف المختزنة في عقولنا، والتي لا محالة ستحكم تصورنا للكون والمادة والنفس والإنسان بل ولكل

الأشياء من حولنا، وعلى هذا الاعتبار فإننا لا نقبل ولن نتفهم الأسئلة حين تطرح بين أيدينا لأننا نفتقد إلى فضاء تلك الأسئلة وعالمها الذي تعيش فيه. اقرأ وتعلم وزر وشاهد ثم سائل نفسك بعد ذلك هل تمانع في أن تطرح عليك الأسئلة عما قرأته أو شاهدته؟، بالطبع لن تمانع ولو كنت مثلي في ذلك الزمن الذي أذكره جيدًا لم تقرأ شيئًا عن الفلسفة أو تتعلمه لصنعت ذات الشيء...»، ثم يتساءل عن القصور في فهم الفلسفة الإسلامية، ويبين الأسباب في رأيه في نفس المصدر، فيقول: «ويمكن إجمال ذلك بقصور المعرفة وأحيانًا تشوهها، أي أننا لا نملك تصورًا علميًا للفلسفة الإسلامية، وعلاوة على ذلك نحمل عنها أفكارًا أقل ما توصف به أنها مغلوطة وغير مكتملة».

ويوضح ذلك بدعوى عريضة، متهمًا الجميع بمن فيهم أهل السنة والجماعة، بأنهم لجأوا إلى الجدل ولم يفهموا مقاصد الفلسفة، و«مشروعها الفلسفي»، ولذلك ردوا على المقولات الفلسفية، كردة فعل بدون فهمها وفهم مشروعها.

ثم خصص المقالة التالية من المحايد ٢٠/ ٣/ ٢٠٠٢، لشرح تيارات الفلسفة الإسلامية ورجالاتها، ولم يقصر في التمجيد، وإن كان منصفًا في عرض مصادر هذه التيارات وأفكارها بشكل جيد، مما يعد إدانة لما يسميه بالفلسفة الإسلامية، وردًا على جماعته في زعمهم الذي سبق أن عرضناه بتبرئة الفلسفة الإسلامية من التأثر بهذه المصادر.

ثم قام في المحايد ٣/ ٤/ ٢٠٠٢، باستعراض المقولات الأساسية للفلسفة الإسلامية، مقارنًا لها بعلم الكلام مفضلًا لها عليه، إذ يقول: «يختلف الموقف الكلامي عن الموقف الفلسفي، فالموقف الكلامي هو موقف جدلي لا يقوم في ما يطرحه على أسس مستقرة بل همه الدفاع عن مواقف مسبقة بكل وسيلة ممكنة، أما الموقف الفلسفي فينطلق من مسلمات !!! وكليات !!! مستقرة !!!، ولا يحدد شكل النتيجة ولا وجهتها، وهو يطلق البحث في كل شيء دون الخضوع لآراء مسبقة، هذا التفريق يوضح لنا موقف

الفلسفة من القضايا الكلامية التي تولاها المتكلمون كالذات والصفات وأفعال الله»، وأنا هنا لا أدافع عن علم الكلام، لأنه انحراف في المنهج أساسًا، ولم يؤد إلى خير ولا إلى نصرة الدين، ولكن المقارنة تدل على تمجيده للفلسفة وانحيازه لها بلا دليل، فمن الذي قال إن الفلسفة فعلًا بحث حر غير متأثر بأشياء ومؤثرات مختلفة؟، أما كلامه حول رأي الفلاسفة الإسلاميين !!! في قضايا قدم العالم والنبوات، فهي إدانة كاملة لهذه الفلسفة، ورد عليه وعلى إخوانه ممن دافعوا عن هذه الفلسفة وتبنوها.

ولكنه في المحايد ١/ ٥/ ٢٠٠٢، يبين موقفه المؤيد للفلسفة، المدافع عنها، المعتذر لها، فيقول: «الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته» ابن الصلاح ت ٦٤٣، أي فلسفة هذه؟، تورث الانحلال والضلال ومآلها عمى البصيرة، أهي الفلسفة التي جلبت معها المنطق للعقل العربي فاستخدمها في استخراج أحكام شرعه «أصول الفقه»!!؟، أم هي الفلسفة التي منحته ازدهار العلوم وأفاد منها المنهج التجريبي؟، إن فتوى ابن الصلاح هذه على شهرتها وذيوعها تخفي في طياتها تاريخًا لصراع عنيف وصاخب، ما الذي يدعو ابن الصلاح لقول ذلك وهل هو وحده؟، لقد ألفت مؤلفات عديدة تنعي على الفلسفة ومتعاطيها، بل وتنحى (إلى) تكفيره وتبديعه، فبعبارة الذهبي هي أي الفلسفة «العلوم المهجورة» و«مرض في الدين»، أو كما يقول ياقوت الحموي «حكمة مشوبة بكفر»، بل لم تسلم الفلسفة حتى من المتصوفة، فهذا شهاب الدين السهروردي المتصوف يؤلف «الرد على الفلاسفة بالقرآن»، ويهدي الخليفة الناصر كتابًا عنوانه «كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية»، وغيرها الكثير من الكتب والرسائل التي ألفت للرد على الفلسفة ونقض منطقها، وامتلأت البلاد الإسلامية بالمحارق للفلسفة وكتبها، وتوقف العطاء الفلسفي في الإسلام مرات عديدة إلى أن توقفت الفلسفة نهائيًا بعد القرن الثامن عن العطاء، وطمرت ونسيت وأصبح لفظها في المخيال الشعبي الفلسفة مرادفًا لـ«التقعر»

و«الاضطراب» في الكلام، وأتساءل كثيرًا: (ترى لو لم يظهر الفارابي وابن سينا ومقولات الفيض ولو لم تستخدمها الفرق الباطنية هل كان يتغير مصيرها؟».

ثم يستعرض مراحل صراع الفلسفة مع الإسلام، ثم يقول: «المرحلة الثالثة: غياب الأيدولوجي في الأبستمولوجي» [المعرفي]: ويمثل هذه المرحلة ابن تيميه وهو وحده المكون للرؤية السائدة بعده تجاه الفلسفة، وتعتبر هذه المرحلة الحلقة الأخيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتوصف بأنها قتال من طرف واحد وذلك لغياب الفلسفة والمدافعين عنها بإزاء ذلك الهجوم الضارب على الفلسفة من قبل ابن تيمية، ومن جاء بعده اقتصروا على ترديد أقواله وحججه والاكتفاء بمنطق الهجاء للفلسفة. ويظهر مما سبق أن الفلسفة الإسلامية تعرضت لعقبات كثيرة حتى آلت إلى تلك النهاية المؤسفة !!!، يختلف الدارسون في تقدير تلك العقبات، فبعض المستشرقين يعزوها إلى عجز العقل العربي عن فهم الفلسفة الفهم الحقيقي، ومن أشهر تلك المقالات مقالة الفيلسوف «ارنست رينان» أول من قسم الشعوب إلى آرية وسامية، وملخص مقالته يدور حول الطبيعة الساميَّة للعقل العربي والذي بدوره لا يميل إلى الفلسفة والنشاط العقلي، ويعد المؤرخ «تنمان» من أصحاب هذا التوجه حيث يلخص لنا العقبات التي وقفت في طريق الفلسفة في الحياة الإسلامية، حيث يقول: «هناك عقبات ثبطت تقدمهم في الفلسفة:

١- كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

٢- حزب أهل السنة وهو حزب متمسك بالنصوص.

٣- أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانًا مستبدًا على عقولهم ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من عقبات.

٤- ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام». هذه العقبات التي يسوقها «تنمان» ظاهرة التعصب ومجانبة للموضوعية، ولن نتطرق للرد عليها لضيق المقام راجع

مصطفى عبد الرزاق في كتابه «مدخل إلى الفلسفة الإسلامية»، وهناك أطروحات أخرى حول عقبات الفلسفة، ومن الباحثين من يحاول إجمالها في سبب رئيسي كما صنع «قولد زيهر» في بحث له بعنوان «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل»، حيث يصور لنا موقف التيار السني أمام علمين احدهما علم يمثل علم الأوائل ويمثل «الفلسفة»، والآخر علم المتأخرين «علم الكلام»، الأول غريب غير مؤثر فيهم والثاني أصيل ينبع من دينهم. ومن بين الدراسات الحديثة كتاب «مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام» لجورج طرابيشي، ويحكي فيه قصة الفلسفة في الإسلام وتحولها حسب تعبيره من «المواطنة إلى المنفى»، ويصوغها بقوله: «ما قتل الفلسفة مرتين في مسيحية القرون الأولى قتلها للمرة الثالثة في إسلام القرون المتأخرة: تسنين العقيدة القويمة»، ويقصد هنا موقف تيار أهل السنة من الفلسفة وتعلمها»، والغريب أنه يسفه رأي «تنهان» كله، ثم يرجع ويقبل أحد آرائه وهو موقف أهل السنة من الفلسفة، وينقل عن زيهر وطرابيشي ما يؤيد هذا الرأي ويسكت عنه، مما يدل على أنه يؤيده.

ثم يعرض في المحايد ٢٩/ ١/ ٢٠٠٢، الصراع بين الأشاعرة ممثلين في الغزالي وكتابه تهافت الفلاسفة، والفلاسفة ممثلين في ابن رشد وكتابه تهافت التهافت، وكتابيه: فصل المقال ومنهاج الأدلة، ويميل إلى ابن رشد، وينقل عن حسن حنفي تأييده والثناء عليه، ثم يثني عليه هو في آخر المقال، مما يدل على مناصرته له، ولا يعنينا كثيرًا الصراع بين الفريقين، لأنه صراع ضلال مع ضلال آخر، والقارئ للغزالي وابن رشد يشعر بذلك ويدركه، ولكنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.

ثم يختم مقاله هذا برأيه من موقف ابن تيمية من الفلسفة، طاعنًا فيه بأنه يدخل الأيديولوجي في الأبستمولوجي !!!!، رابطًا تدهور الفلسفة بعد ذلك بتدهور الحضارة الإسلامية، وانتقال الفلسفة والقيادة تبعًا لذلك إلى أمة أخرى «الحضارة الغربية»، فيقول: «قبل أن نصل إلى نهاية الفلسفة لابد من التعريج على مرحلة هامة من أدوار الفلسفة فيها

يغيب الأيدلوجي في ثنايا النظر الأبستمولوجي «المعرفي الخالص»، ويمثل نقد ابن تيمية للفلسفة والفلاسفة في العديد من كتبه ورسائله هذا النوع من النقد، فهمّ ابن تيمية ليس فهم الفلسفة أو تصحيحها بقدر هدمها وإبطالها، فهو قد سار على خطى الغزالي في نقده للفلسفة، وحين يصطدم باعتراضات ابن رشد يقبلها كاعتراضات وليس كتقريرات، بل يعمد إلى تخريجات تمثل اعتراضه هو على جملة المسائل الفلسفية. والجهد الهام الذي قام به ابن تيمية ليس إسكات الفلسفة فهي قد بدأت بالسكوت حين باشر نقده، ونقده كان تدشينًا لنفيه القريب. وابن تيمية السلفي لم ينتقد الفلسفة ويستثنى بعض فروعها كما صنع الغزالي الأشعري: المنطق والطبيعيات، بل انتقدها كلها واعتبر أن ما جاءت به من حق يتوصل إليه بغير طريقها، وعاب على المتكلمة والأصوليين اهتمامهم بالمنطق إذ تجده يقول: «لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ويناظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة كثير العجز عن تحقيق علم وبيانه «الرد على المنطقيين ابن تيمية . وابن تيمية لا يكتفي برد المنطق بل يحاول رده إلى أصول وثنية، فهو لذلك تراث فاسد يعطب من يأخذ به، هذا النقد الأيديولوجي للفلسفة طغى علي النظرة السائدة لها، والذي قاد عالمًا ومؤرخًا كابن خلدون إلى أن يعقد فصلًا لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها في مقدمته الشهيرة، وأن يخلط الفلسفة بالتنجيم والسحر يقول في مقدمته: «هذه العلوم أي الفلسفة عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها»، لهذا فلا يستغرب زوال الفلسفة الإسلامية مع تدهور مسيرة الحضارة الإسلامية، والإيذان بقرون من الركود والسكون، وترحل الفلسفة إلى بلاد بعيدة، يقول ابن خلدون: «بلغنا أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة نافقة الأسواق وأن رسومها متجددة ومجالس تعليمها متعددة وطلبتها متكثرون»، وتزدهر بفضل الجهود المبذولة خلال الحضارة الإسلامية لتكملها حضارة أخرى، وتتنكر لما قامت به وتشيد على أسسها نهضة حكمت العالم ومازالت متفوقة حتى يومنا هذا».

وهذه المقاطع المطولة، من مقالاته المطولة أيضًا، تدل على الإيمان العميق بالفلسفة والدعوة إليها، وفي كلامه هذا مغالطات كثيرة ومخالفات خطيرة، لعل أهمها قوله عن الأديان بلا استثناء والإسلام منها، أنها «تفترض أيضًا الإجابة على هذه الأسئلة»، «ولكن الدين يفترض الوصول إلى الحقيقة فهو لَذلك مغلق»، ولا شك أن هذا الكلام خطير، فهل الإسلام يفترض الإجابة على كافة الأسئلة، أم أنه يجيب عنها فعلًا؟، وهل هو يفترض الوصول إلى الحقيقة، أم أنه وصل إليها بلا شك ولا ريب؟، عليه أن يراجع نفسه ويتوب إلى الله من ذلك، وكذلك قوله: «الفلسفة الحديثة لم تعد تبحث في الإلهيات بصورة قطعية جازمة أو وفق اعتبار أن تقام عليها وتوزن بها كل قضايا العصر، الفيلسوف والمفكر أدركا الخطأ الكبير في محاولة الجمع بين الفلسفة والدين..»، فإن كلامه - وإن كان صحيحًا من حيث الواقع - إلا أنه يؤيد ذلك ويسكت عليه، وكذلك قوله «أن لا مجال للعقل في الحقيقة التي شرعها الدين لأن الديانة نظام لا تحدد أطره إلا وفق منطقه الخاص»، وهذا كلام باطل، فلم تأت الأديان الصحيحة، وعلى رأسها الإسلام بما تحيله العقول، وإنما بما قد لا تدركه، لاسيما في الغيبيات، وكذلك قوله عن الإسلام، أنه «فلسفة مغلقة»، مما يوحي بقوله ببشرية القرآن والإسلام، ثم مغالطته في دور علم المنطق الفلسفي في نشأة أصول الفقه، فأصول الفقه علم إسلامي خالص أسسه علماء السنة والجماعة، ثم بلوره ونظمه إمام من أعظم أئمة أهل السنة والجماعة وهو الإمام الشافعي صاحب المواقف والأقوال المشهورة في ذم علم الكلام والمنطق، وأما تأثر بعض الأصوليين المتأخرين بعلم المنطق فهو صحيح، ولكنه أدى إلى جمود علم الأصول وجفافه، ولم ينقذه إلا قيام علماء أهل السنة المتأخرين، كابن تيمية والشاطبي وغيرهم، بإعادته إلى أصوله، أما أن الفلسفة كانت وراء تقدم المسلمين في العلوم المادية والمنهج التجريبي، فهي مغالطة أخرى سنرى الرد عليها من خلال كلام بعض هذه الفئة حول دور منطق أرسطو في جمود العلوم وتأخرها، وكذلك فأكثر علماء الحضارة الإسلامية في الجانب المادي لاسيما في الأزمنة المتأخرة لم يكونوا من الفلاسفة مطلقًا، وهذا بحث يحتاج إلى تفصيل ليس

هذا مكانه، والإنجازات المادية الحضارية هي نتاج البيئة المحيطة بها، فحتى لو وجد عالم طبيعي متميز كافر أو منحرف في الحضارة الإسلامية، فهو ابن هذه الحضارة بصرف النظر عن دينه أو خطئه، أما نقده لابن تيمية في طريقة نقده للفلسفة فهو الأحق بالنقد، لأن جبلًا مثل ابن تيمية لا يمكن اتهامه بأنه لم يفهم الفلسفة، فاسمعه يقول: «ولهذا لمّا بينت لطوائف من أتباعهم ورؤسائهم حقيقة قولهم وسر مذهبهم صاروا يعظّمون ذلك، ولولا ما أقرنه بذلك من الذم والرد لجعلوني من أئمتهم وبذلوا لي من طاعة نفوسهم وأموالهم ما يجل عن الوصف»، الفتاوى ج٢ - ص ١٣٨، ومن المعلوم أن أصحاب المذاهب المختلفة، ومنهم الفلاسفة، كانوا يحضرون مجالس ابن تيمية ليفهموا مذاهبهم بشكل أدق، عندما يقرر هذه المذاهب للرد عليها، ثم إنه لم يأت على كلامه بدليل واحد، بل وجه الطعنة مجردة من الدليل، وهذا إخلال بالأمانة العلمية التي يدعونها ويكثرون من الكلام حولها وهم أبعد الناس عنها، وهو أيضًا نسب إلى ابن تيمية رفضه للعلوم الطبيعية مطلقًا، وهذا كذب، فهو رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه الرد على المنطقيين وفي أكثر من موضع، يرى أن الصواب في العلوم الطبيعية لدى الفلاسفة أكثر من الخطأ، ويدعو للاستفادة منه، وهذا إنصاف منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يكذب ادعاء الطريفي، وله رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلتات باهرة في القول بكثير من النظريات العلمية كان فيها ابن عصره، مثل القول بالجاذبية الأرضية، وتكوير الأرض ودورانها، وتصديق الفلكيين في مواعيد الخسوف والكسوف، والقول بانعقاد السحاب من البخار الصاعد من البحار، ولعل أحد الباحثين يتصدى لمهمة البحث في تراث ابن تيمية حول هذه القضية، ليكشف للأمة هذا الجانب المهم من عبقريته رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أما العيب بما يسميه النقد الأيديولوجي «الفكري العقيدي» فهو الأحق بالعيب، لأن منطلق الإنسان المسلم لاسيما عالم في مثل قامة ابن تيمية يجب أن يكون من دينه في الحكم على الأشياء، وهم دائمًا يرددون «الأيدولوجية الأدلجة المؤدلج التأدلج»، على سبيل الطعن والذم، وكأن جعل الدين مقياسًا وحكمًا على الأمور عيب من العيوب، وهم بذلك يريدون تحييد الدين في الخصومة مع غيرهم، لأنه سلاح قوي ضدهم، فكل من

اعتمد على الدين في الحكم على الأشياء واتخاذ المواقف المختلفة فهو مؤدلج، وإذا كان ذلك مما يعاب، فهم من أشد الناس «أدلجة وتأدلجًا» إن صح التعبير، وكذلك فنقد ابن تيمية للفلسفة ليس نقدًا «أيديولوجيًا» فقط، وإن كان لا عار ولا عيب في ذلك، بل نقدها معرفيًا من داخلها ومن خلال منطقها، كما هو واضح في كتاب الرد على المنطقيين وغيره، ولكنه تجاهل هذه الحقيقة، وهو يقول أن نقد ابن تيمية كان نقدًا «أيديولوجيًا» فقط، لأن هذا في نظرهم عيب في الباحث ونقص في علمه، وهم الناقصون وهم المعابون، فانطلاق المسلم من دينه في الحكم على الأمور والقضايا والأفكار هو الأمر البديهي، فماذا يراد من العالم المسلم؟، هل يراد له أن يلغي دينه باسم الحيادية والعلمية؟، وهل ألغى الآخرون توجهاتهم أثناء البحث ومن ضمنهم هذا الباحث؟، أما ربط تدهور الحضارة الإسلامية بتدهور الفلسفة وانتقالها إلى الغربيين ونهضتهم وقيادتهم للعالم بها كما يزعم، فهو ابتسار علمي لقضية كبيرة معقدة تحتاج إلى المجلدات لدراسة ما حصل، وسبب ما جرى للمسلمين، وانتقال القيادة مع الأسف لهؤلاء المجرمين، وإن من الخيانة للأمة وللعلم أن تطلق كلمة مثل هذه بهذه البساطة والسذاجة، ممن يزعم العلم والمنطق والحجة والبرهان، وفي آخر مقالات تعالج قضية الفلسفة التي زعم هو أنها كما سبق نقله «أما الموقف الفلسفي فينطلق من مسلمات وكليات مستقرة ولا يحدد شكل النتيجة ولا وجهتها وهو يطلق البحث في كل شيء دون الخضوع لآراء مسبقة».

وأما خالد السيف، فإنه يزعم «أنه لو أن الفلسفة كانت ضمن مقرراتنا التعليمية وبخاصة في التعليم الثانوي والجامعي ما كان لهؤلاء أن يفجروا أنفسهم ويقتلوا سواهم»، الحياة ١١/ ١٢/ ٢٠٠٧، وهذا دليل على سذاجته وعكسه للأمور، فتقرير الفلسفة في المناهج قد يولد نتائج أفظع مما ذكره، وتقرير الفلسفة في المناهج في كثير من البلدان الإسلامية، لم يمنع حصول مثل هذه الحوادث، ولن يمنع ذلك في المستقبل.

ويرى شتيوي الغيثي «أن الخروج من هذا القرف الثقافي هو تعميق الأسئلة مقابل الأجوبة وطرح القضايا الفكرية عن طريق طرح الفلسفة كوسيلة قيمة للتفكير من غير خوف على الذات المتثاقفة من فعل التأثر والتأثير فهو طبيعي.. ولعل أهم خطوة هنا فحص الكثير من المفاهيم التي من ضمنها مفهوم الثقافة ومفهوم المثقف وإعادة فحص المسلمات والبديهيات من جديد مهما كانت صادمة للوعي»، الوطن ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٧، وقد لخص لنا الغيثي هنا مهمة الفلسفة في نظرهم، لاسيما السطر الأخير من كلامه عن «فحص المسلمات والبديهيات من جديد مهما كانت صادمة للوعي»، وهم صرحاء وواعون لهذه المهمة التي نذروا أنفسهم لها.

٣- تناقضهم في قضية الفلسفة:

بعد أن رأينا تمجيدهم للفلسفة، وبيان أهميتها ودورها في الحياة والعلم، بل والإيمان بها و تقديمها على الدين في مناسبات كثيرة، سنرى أن بعضهم ينقض هذا الكلام كله، ويذكر بعض الحقائق الصحيحة حول الفلسفة، مما ينسف كل ما قالوه ويهدمه، فهذا خالص جلبي في أكثر من موضع، يلقي باللائمة على المنطق الأرسطي في تأخير البشرية والحجر على عقولها، فيقول: «ابن خلدون استفدت منه ثلاث فوائد جمة: أنه مزج الإيمان بقوانين علم الاجتماع ورسخ المنهج الاستقرائي أي دراسة الأشياء على الواقع كما هي وليس بموجب خيالات أو افتراضات ذهنية كما جاء في مدينة أفلاطون أو الفارابي المثالية...، ولو لم يشق المسلمون الطريق إلى المنهج الاستقرائي لانحبس الفكر الإنساني عند فلسفة أرسطو و منهجه الاستنباطي، وهو الذي حرر أوربا حينما نادى فرانسيس بيكون بالتخلص من منهج العقل الأعظم ويعني أرسطو ومنهجه»، الوطن ٢٢/ ٥/ ٢٠٠٤م.

ويقول في الوطن ٢٤/ ٥/ ٢٠٠٤: «ويعتبر دماغ أرسطو من أعظم الأدمغة اللامعة التي عرفها الجنس البشري، ومع ذلك فقد كان هذا الدماغ اللامع من أكثر الأسباب

في عرقلة النمو العقلي حينما وقفت العقول عنده...، لقد كانت أفكار أرسطو العملاقة إعاقة عقلية في بعض جوانبها بـل قـادت هي وأفكار بطليموس (الجغرافية) إلى كارثة تاريخية ودينية وعقلية».

ويقول في الرياض ١٨/ ٢/ ١٩٩٩م: «المنهج الأرسطاطالي يورط في أخطاء قاتلة باعتماد مقدمات قد تكون كلها مبنية على سيقان من صلصال من فخار، فهو يضع مقدمة عريضة من فوق ليتقدم إلى نتائج فرعية صغيرة إلى تحت، كله منطلق من القواعد النظرية التي يمكن النقاش فيها بدون نتيجة إلى يوم يبعثون، مما جعله موضع سخرية بأنه أسلوب عقيم غير منتج، وأخذ اسم النقاش البيزنطي: هل الدجاجة من البيضة؟، أم البيضة من الدجاجة ؟، وما هو جنس الملائكة هل هم ذكور أم إناث؟...».

ويقول في نفس المصدر: «أرسطو رأى أن مركز التفكير هو القلب، وأن الدائرة أفضل شكل للدوران، وأن أفضل مناهج العقل هو المنطق الصوري، وأن العبودية قدر إنساني، فأخطأ أربع مرات: في البيولوجيا، والكوسمولوجيا (علم الكون)، ومناهج التفكير، والاجتماع الإنساني: فمركز التفكير ليس القلب فلا يزيد على عضلة صماء، وأفضل حركة للدوران: القطع الأهليلجي كما ثبت في دوران الأفلاك والإلكترون، ولم يتقدم العلم إلا بالخروج من أقنية التفكير الخانقة والمسدودة «الصورية» من خلال تدشين «المنهج الاستقرائي»، وليست العبودية خطأً كروموسوميًا...».

ويقول في الشرق ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٢: «ويروى عن تلاميذ لأرسطو أنهم تناقشوا يومًا حول عدد أسنان الحصان فاختلفوا جدًا، ولو فتحوا فم الحصان وعدوا الأسنان لوصلوا وتوقف النزاع. وعند هذه النقطة تطور المنهج الاستقرائي وتجاوز المنطق الأرسطوطالي الصوري القديم، ولولا هذا لبقى العقل الإنساني يرزح في قيود الفلسفة اليونانية حتى اليوم..».



وفي جريدة الوطن ١٦/ ١/ ٢٠٠٤، نقل عن ماركس في كتابه «بؤس الفلسفة»، «أن الفلسفة ماتت»، وفي الوطن ٢٨/ ١١/ ٢٠٠٣، يعرض بالتفصيل لقصة الفيلسوف النمساوي «فينجنشتاين»، ويقول عنه: «وبقدر ما كان عبقريًا في تأسيس فلسفة جديدة بقدر هدمه لنفس الفلسفة التي بدأها؟»، ويقول: «ولكن البحث الذي ظهر للنور والذي نشر في حوليات الفلسفة هز الأوساط الفلسفية ومازال حتى اليوم على الرغم من نبذ صاحبه الفلسفة وراء ظهره، فمن يرد أن يتابع الفيلسوف فعليه أن يطلق الفلسفة»، ويقول عنه في الوطن ١٦/ ١/ ٢٠٠٤: «وينحو النمساوي «لودفيج فينجنشتاين» فيلسوف الوضعية المنطقية هذا النحو فقد ودعها كما فعل الغزالي وارتاح في استراحة الصوفية».

وهذه المقاطع واضحة في إدانة الفلسفة التي بشر بها ودعا إليها هو وغيره ـ، وأنها من أكبر أسباب إعاقة العقل البشري، وهذا رد على عليه وعلى البليهي وغيرهما في إعطائهم للفلسفة قيمة كبرى في توجيه البشرية.

وقد تعمدت النقل عن خالص جلبي هنا، لأنه من أساتذتهم المؤثرين مباشرة فيهم ومن أكبر أنصار الفلسفة، فإذا جاء الرد منه ومن أمثاله كان أبلغ في الدلالة، وإلا فالعلم بتفاهة الفلسفة وعجزها من الأمور المعلومة بالضرورة لكل من تابع هذه الأمور، ورأى تناقضات الفلاسفة وكثرة مدارسهم واتجاهاتهم، وعجزهم عن حل أي مشكلة تواجه البشرية ومن أي نوع.

أما دعوى البليهي وغيره، انفراد اليونان والغرب بابتكار الفلسفة والاستفادة منها، فإن جلبي يردها بقوله، في الرياض ٢٥/ ٢/ ١٩٩٩م: «فيثاغورس» بقي لمدة ثلاثين عامًا يتجول في الأرض ويملأ جعبته من العلم خارج أرض اليونان وسيطرة الطغيان، فاستفاد من علماء الفلك في بابل وأنصت باهتمام إلى كهنة مصر ومستوى علمهم في الهندسة

والطب، وتشرب التصوف من حكماء الهند، وعشق جمال سورية وأسرار الصحراء في جزيرة العرب، وكان كما وصفه هيرقليطس أكثر الباحثين مثابرة ودأبًا..».

ويقول عادل زيد الطريفي في المحايد ١٧/ ١٠/ ٢٠٠١: «الحضارة اليونانية على سبيل المثال لم تستحدث الفلسفة كما ظهر بعد ذلك، وإنما أعادت صياغة وترتيب المعرفة من النبوات والأمم السابقة لها وفق نظام عقلي فريد، وهو قول يذهب إليه كثير من الباحثين أبرزهم إميل برهييه [تاريخ الفلسفة الفلسفة اليونانية]، وذلك دليل على أن التفلسف الذي هو صنع الفكرة قديم قدم الإنسان».

وقد أصر البليهي على رأيه هذا، وكابر وغالط ورد آراء مؤرخي الفلسفة الغربيين، لأنها تنقض كلامه، ولكنه وافق في آخر مقاله على أن الفلاسفة اليونان استفادوا من غيرهم، ولكنهم أدخلوا فيه «أهم أسباب نمائه وأهم عوامل نضجه»، إيلاف ١٩/ ١/ ٢٠٠٩، نقلًا عن جريدة الرياض، ولست بصدد البحث عن تاريخ الفلسفة وتقدم اليونان في ذلك أو تأخرهم، لأن ذلك لا يعنيني، وإنما أحببت أن أظهر تناقض هؤلاء وتخبطهم، وأن أبرز تعصب أدعياء العلم والعلمية للغرب واليونان، وهذا له دلالته التي لا تخفى على أحد.

وأما ما ادعوه من أهمية الفلسفة الإسلامية: التلفيقية، ودورها المؤثر، وقدرتها على الجمع بين العقل والدين، فإن باحثهم أيضًا عادل زيد الطريفي، يثبت بالأدلة تأثر هذه الفلسفة وهؤلاء الفلاسفة بأخبث مصادر الفكر اليوناني الغنوصي الشرقي، الذي أخرج كثيرًا من هؤلاء الفلاسفة من دائرة الإسلام، وذلك في جريدة المحايد ٢٠/ ٣/ ٢٠٠٢، وكذلك في المحايد ٦/ ٣/ ٢٠٠٢، ويكفي أن ننقل من ذلك قوله في العدد ٢٥: «لا يختلف مفهوم الفلسفة الإسلامية عن نظيره اليوناني»، ويقول: «يجب التنبه إلى أن مسمى الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام هو من قبيل الاصطلاح الإجرائي، فما يعرف بالفلسفة الإسلامية لا يقصد به الفلسفة المستقاة من الإسلام على الأقل فيما عنيناه في

هذا المدخل، ولا نظن أن باحثًا شرقيًا كان أو مستشرقًا سيخفى عليه التباين الشديد بين خطاب فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وما يطرحه النص الإسلامي من خطاب»، وهذا التباين بين الخطابين ليس مقصورًا على ابن سينا والفارابي فقط، بل إنه واضح في مثل الغزالي الأشعري وابن رشد الحفيد «الفقيه» وقد سبقت الإشارة إلى ذلك»؛ وهذا أمر لا نحتاج فيه إلى شهادة الطريفي أو غيره، فهو أوضح من أن نتطلب له الشهادات من أحد، ولكن أحببت أن تكون الإدانة من نفس التوجه لبيان تناقضهم.

ولعل من المناسب أن ننقل كلام عبدالله المطيري، حول اختلاف طرق ومناهج الفلسفة إلى درجة التناقض، مع أن الجميع من مدرسة واحدة، هي المدرسة الغربية العلمية!!!! العقلية!!!!، وهذا الذي ننقل عنه كتب كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق مقالات عديدة عن الفلسفة الغربية ومناهجها وكبار فلاسفتها، ويكفيك أن تقرأ نقله عن «غادامير»، أحد كبار فلاسفة أوربا عن المنهج، وأنه «شيء ينبع من الذات ليوصل إلى نتيجة هذه النتيجة لا تعني الحقيقة أبدًا كما هو الحال في العلوم الطبيعية»، وعن «فينجنشتاين»، «أن الفلسفة يستحسن فيها أن نجيب عن سؤال بسؤال آخر»، وذلك عندما يقول: «خصوم هيدجر كثر، ولو استبعدنا الخصوم السياسيين، لوجدنا من الطبيعي أن تكون هناك خصومات فلسفية عديدة. نذكر مع غادامير بعضها من مثل دعوات تحطيم العقل (لوكاش)، ورطانة الموثوقية (أدورنو)، وهجر التفكير العقلاني من أجل أساطير شبه الشعرية، ومعركته الدونكيخوتية ضد المنطق، والفرار من الزمان إلى الوجود. تأتي هذه الخصومات الفلسفية في سياق التيارات المتعددة المختلفة بالضرورة، وإن كان هيدجر شهد في فترات محددة عدم اهتمام كما حدث بين (١٩٣٥- ١٩٤٥)، وهي عمومًا فترة قلقة في ألمانيا بسبب النازية والحرب»، الرياض ١٠ / ١ / ٢٠٠٨ م.

ويقول: «لا يوجد منهج وحيد في الفلسفة بل توجد عدّة مناهج، أي، إن صح التعبير، طرق علاج مختلفة. وليست الفلسفة سوى طريقة بحث». هذه الفكرة تتحكم

في مدى إمكانية وقوع تفلسف ما في الدوغما والوثوقية أم لا. فـ«الاعتقاد» بوجود منهج واحد للفلسفة هو إغلاق للانفتاح الذي هو شرط حرية التفكير التي هي روح الفلسفة. حين نقتل هذه الروح فإننا مباشرة قد قتلنا الفلسفة. يتابع فينجنشتاين... لكن عمّ وفيم تبحث الفلسفة؟، هل هناك فروق بين منهجها وموضوعها؟، ألا تكون طريقة البحث متعلقة بالسؤال المطروح؟. إن الفلسفة يستحسن فيها أن نجيب عن سؤال بسؤال آخر...»، الرياض ٣/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويقول: «الحقيقة والمنهج» يبحث هذا العنوان في علاقة الحقيقة بالمنهج. هل المنهج هو الطريق إلى الحقيقة كما تؤكد العلوم الطبيعية أم أن هناك طريقا أو طرقا غير المنهج كما هو بمفهوم العلوم الطبيعية. بدأنا هنا نقترب من السياق الذي ظهر فيه الكتاب. سياق الصراع بين المناهج في العلوم الطبيعية والإنسانية في عصر ساد فيه المنهج العلمي، وأصبحت المناهج الأخرى في العلوم الإنسانية ينظر لها بشيء من الاحتقار بوصفها لا علمية ولا تؤدي إلى الحقيقة. يمكن اعتبار هذا الكتاب دخول في هذا الجدل استمرار مع الخط الهرمينوطيقي الممتد حديثا من شليرماخر ودلثاي وهيدجر وصولا إلى غادامير .نعود للعنوان حيث يرى غادامير أن طريق الحقيقة ليس هو المنهج بالضرورة. أراد غادامير القضاء على دوغمائية ارتباط الحقيقة بالمنهج. هذا العنوان ينطوي على تهكم كما يرى عادل مصطفى، فالمنهج عند غادامير ليس هو الطريق إلى الحقيقة ! بل من دأب الحقيقة، على العكس أن تفوت رجل المنهج [هكذا] و تروغ منه. المنهج لدى غادامير هو «شيء ينبع من الذات ليوصل إلى نتيجة، هذه النتيجة لا تعني الحقيقة أبدا كما هو الحال في العلوم الطبيعية»، الرياض ٢٤/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويقول: «من أبرز أعمال فينجنشتاين كتاب «مصنف منطقي فلسفي»، الذي يحتوي على مقاربة للفلسفة تنسف إمكانية التفلسف وتعيدها إلى نقطة الانطلاق وتدعو للسكوت عمّا لا ينبغي قوله. إلا أنه انتقد لاحقا هذا الكتاب بسبب «الدوغمائية التي نقع

فيها بسهولة عندما نتفلسف»، كما عبر هو عن ذلك. اعتقد فينجنشتاين أنه قد حلّ بكتابه الأول (مصنف منطقي فلسفي) كل مشاكل الفلسفة الكبرى، ولم يعد هناك مزيد لما يقال في الفلسفة. مما أدى به إلى الانقطاع عن الانشغال بالفلسفة ليتفرغ لتدريس الصغار في بعض القرى النمساوية ويطبق بعض نظرياته التربوية، كان هذا بين عامي (١٩٢٠-١٩٢٦)، ثم عمل بعد ذلك بعض الأعمال الصغيرة، بوابا وعاملا في حديقة أحد الأديرة ومهندسا معماريا بارعا أنجز بيتا لإحدى أخواته أصبح بعد ذلك نموذجا في البناء. إلا أن محاضرة سنة ١٩٢٨ في أسس الحساب قد أعادت استفزاز عقل فينجنشتاين ليعود مرّة أخرى للبحث الفلسفي. وفي إنجلترا ألف كتابه ملاحظات فلسفية الذي لم ينشر إلا بعد وفاته. يعتبر هذا الكتاب، كما يرى ذلك عبد الرزّاق بنّور، جسر عبور من المرحلة الأولى (مرحلة كتاب مصنف فلسفي منطقي) إلى ما يسمى بالمرحلة الثانية، فلسفة الألعاب اللغويّة التي عرفت نضجها في كتابنا هذا (تحقيقات فلسفية). ولكن هذه الفلسفة تم إنضاجها قبل «التحقيقات» في ما يعرف بـ«الكراسة الزرقاء» و«الكراسة البنية». اللتان لم يتم نشرهما إلا بعد وفاة فينجنشتاين سنة ١٩٥٨، أيضا يعتبر كتاب «ملاحظات في أسس الرياضيات» من أهم كتبه، بالإضافة إلى أهم كتبه على الإطلاق وأكثرها شهرة وتأثيرا كتابنا اليوم «تحقيقات فلسفية»، الرياض ٣/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويقول: «يعطي فينجنشتاين الكثير من الآراء حول كتاباته وفلسفته عمومًا، تنبه المهتمين بفلسفته إلى خطر الوقوع في الوثوقية، فهو يقيّم أعماله بالكثير من التواضع، بل بعين نقدية متجردة. يقول في مقدمة الكتاب: «وقد كان عدد كبير من النقاط في هذا الكتاب غير مصيب بل مجانب لخصوصيات الموضوع، فكان يشي بمصوّر رديء. وإذا حذف بقي عدد معيّن شبه ناجح، يتعيّن ترتيبه وتشذيبه، حتي نتمكن من إعطاء المتأمل صورة عن المشهد. لذلك فإن هذا الكتاب لا يعدو أن يكون مختارات من الصور». ويقول في موقع آخر بما أعتبره درسا في العلمية والأخلاق: «هناك حقيقة تبدو لي، وهي

أنني عندما أفكر فإنني، في تفكيري، لست إلا مستنسخا. وأعتقد أنني لم أخترع طريقة جديدة في التفكير، بل كان يمدني بها أحد. وكل ما أقوم به هو أني أستحوذ عليها في عملي التصنيفي..». أقرأ هذا التعبير الصريح والاعتراف بقيمة الآخرين، وأتذكر الكثير من الإدعاءات والترّهات التي يتفوه بها بعض الكتاب العرب مدعين فيها الكثير من البطولات الزائفة والإنجازات المتخيّلة. ولكن حين أتذكر أن الفيلسوف الحقيقي هو ذلك الذي تظهر فلسفته في علاقته مع ذاته وفهمه لها، وقدرته على الاقتراب منها، والتصالح معها. هنا بالذات يكمن الدور الحقيقي للفلسفة، أما حين نخسر هذا الدور فإن ما يبقى يعتبر في الهامش مهما كانت قيمته. يقول فينجنشتاين في هذا الإطار: «الفيلسوف ليس إلا شخصًا مريضًا عليه أن يعالج العديد من أمراض الإدراك في داخله قبل أن يتمكن من الوصول إلى مدارك الناس السليمة، وكل عمل في الاتجاه الصحيح يتضمن العمل ضد ما بداخل النفس أو في النفس وعليها، وهذا العمل معقد تعقيد الذات». لا يمكن هنا الإحاطة بفلسفة فينجنشتاين فهي فلسفة متشعبة ومتعددة المجالات، إلا أنني سأكتفي هنا بالتركيز على بعض الأفكار المهمة في فلسفة فينجنشتاين، قد لا تكون الأهم في فلسفته، ولكنها قد تكون الأهم هنا»، الرياض ٣/ ١/ ٢٠٠٨م.

فكل ما مضى بطوله، يؤكد الفوضى الفكرية والتناقض التام بين هؤلاء الفلاسفة ومدارسهم المختلفة، - بل داخل فكر الفيلسوف الواحد -، مع أنهم من بيئة واحدة وحضارة واحدة وزمان واحد، ويؤكد أن الفلسفة لا تقدم حلًا لأي مشكلة أو قضية، لاسيما القضايا الكبرى التي تهم الإنسان في مسيرته في هذه الحياة، وما ينتظره بعد الموت، ولذلك نرى القلق النفسي لدى هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم.

ونكتفي هنا بشهادة شيخ الإسلام ابن تيمية في الفلاسفة يونانيهم وإسلاميهم، عندما يقول: «واضطربوا هنا اضطرابًا يظهر به أن القوم في ظلمات بعضها فوق بعض، فكلام سلفهم فيه خطأ كثير، وقد حصل في النقل والترجمة ما حصل من الخطأ، ويزيده

متأخروهم خطأ، فصاروا في شرٍ من دين اليهود والنصارى، فإن ذاك أصله حق جاء من عند الله، ولكن هم بدلوا وغيروا، وهؤلاء كان الأصل فاسدًا وكثر الفساد في الفروع، فإن حاصل ما انتهى إليه أرسطو في الإلهيات فيه من الفساد ما لا يسعه هذا الموضع، والقوم من أجهل الناس بذلك وفيه من الغلط أكثر مما في الطبيعيات، وهذا إذا اقتصر على الفلسفة الموروثة عن أولئك، ولكن المنتسبون إلى الإسلام منهم والعربية صار لهم بسبب ما استفادوا من المسلمين من العقليات الصحيحة و المعارف الإلهية ما صاروا به خيرًا من أوليهم وأعلم وأعقل، ولهذا يوجد في كلام ابن سينا وأمثاله من تحقيق الأمور الإلهية و الكليات العقلية ما لا يوجد لأوليهم، وإن كان هو وأمثاله عند أهل الإيمان بالله ورسوله من جملة المرتدين والمنافقين»، الصفدية ج ٢ ص ٢٩٧، وقد بيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ عوارهم جميعًا، في نفس المصدر ج ٢/ ص ٣٣٢ - ٣٣٩، في كلامٍ جميل يستحق الرجوع إليه.

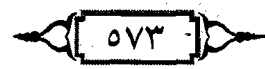




الفصل الثامن

النظرة المادية للكون





الفصل الثامن

النظرة المادية للكون

تأثر هؤلاء بالفكر المادي الغربي تأثرًا واضحًا، فظهر ذلك في نظرتهم المادية للكون وأحداثه، وكثر حديثهم عن آلية هذا الكون وحركته، وقد وصل تأثرهم إلى درجة إنكار القدر كما مر معنا، وهنا نشير إلى جوانب أخرى من هذه المادية، التي هي في حقيقتها إنكار للخالق أو لشمول قدرته وهيمنته على مخلوقاته.

فهذا مشاري الذايدي، يعلق على كلام الدكتور زغلول النجار حول ظاهرة زلازل شرق آسيا، وأمواج المد التي أعقبتها، «تسونامي»، مستنكرًا قوله أنها عقاب رباني، أو امتحان إلهي الأولى للكفار والثانية للمسلمين الصلحاء، قائلًا في الشرق ٥/ ٤/ ٢٠٠٥: «وردد» أي النجار «نفس التفسيرات الغيبية لهذه الظاهرة المادية».

ونرى حيرته حول الموت والمآل، عندما يقول في منتدى جسد الثقافة ١٧/ ٨/ ٢٠٠٣م: «أما بخصوص قصة الموت أشرت لكلام عثمان العمير «المريب» عنها على حد وصفك، فأنا صدقًا أحب الحياة ولا أتمنى أن أغادرها لو كنت أستطيع لكنني لا أفهمها في كثير من الأحيان، كيف تمضي وما هو منطقها الداخلي؟!، محال أن تكون هناك نقطة يتلاشى فيها كل شيء لا أستطيع تصديق ذلك، ولذلك أعتقد أن الموت هو الوجه الآخر للحياة، هو إمكان آخر للحياة نحن لا نموت حينما نموت ولكننا نغير الثياب وننتقل إلى حال أخرى، الروح والذكاء الإنساني يملك فرصة أكبر من هذه الحياة الخاطفة طاقته وإشعاعه لا يحد ببضع سنوات قصيرة، لا أحب مشاهدة وجوه الموتى ولا التفرس فيها كثيرًا، أشعر أنها فترة الانتقال وتبديل الثياب فلماذا أقتحم هذه الخصوصية، نحن لا نموت ولكننا نبعث بعثًا آخر»، ونخرج من هذا النص الطويل ونحن لا ندري هل يؤمن بالبعث أم لا؟، أم أنه يؤمن بالتناسخ؟.

أما منصور النقيدان، فيذكر تجربة زيارته لشخص على سرير الموت، فيصيبه الرعب ويشعر أنه لو اقترب نحو السرير خطوة أخرى، فربما ابتلعه العالم الآخر، ويختم كلامه هذا بقوله: «الإنسان يا بن رشد لا يحيا مرتين»، الوسطية ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م، وهنا كذلك نجد الحيرة والتردد، وعدم الوضوح في الإيمان بالبعث والنشور، بل التلميح في آخر الكلام إلى إنكاره.

ويقول خالد الغنامي: «بينما تعرّف الفلسفة بأنها معرفة حقائق الأشياء بواسطة العقل الكوني ذلك القانون الذي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة»، إيلاف ٢٥ / ٣ / ٢٠٠٤م.

وأما يوسف أبا الخيل، في جريدة الرياض ٢٦/ ٣/ ٢٠٠٥، فيرى أن هناك متصرفًا في الكون غير الله هو «منطق التاريخ»، أو العقل الكلي المسيطر»، ويلخص آراء هيجل في الأمر دون تعليق عليها أو رد عليها، مع ما فيها من الضلال والكفر، فهو يقول بعد كلام طويل: «ولكن منطق التاريخ الداخلي يؤكد أن غاية بعيدة المدى ستتحقق من سعيهم لمصالحهم رغم أنهم لم يكونوا هم في الأساس على علم بها ولم تكن على أجندة مصالحهم، وهو ما يسميه هيجل «مكر أو خبث العقل الكلي المسيطر في التاريخ»، حيث يبتدئ خبث هذا العقل بأنه يستعين بهذه الشخصيات التاريخية لتحقيق مقاصده دون أن يكون لهم علم بها، والذي يجعل هؤلاء أقوياء وجادين على السير نحو الطريق إلى الهدف، هو أن أهدافهم الجزئية ومصالحهم الضيقة تحتوي في باطنها على المحتوى الجوهري الذي هو إرادة الروح الكلية أو العقل الكلي، وهذا المحتوى موجود في الأساس في الغريزة الكلية غير المشعور بها لدى الناس بمن فيهم أدوات التنفيذ التاريخية في المراحل الحاسمة على الطريق نحو تحقيق مقصد أو هدف التاريخ الكلي كما يقول هيجل تحدث اصطدامات عظمى بين الأنظمة القائمة «أنظمة فكرية معينة مسيطرة على لحظات معينة من لحظات التاريخ»، وبين تيارات مضادة لهذه الأنظمة مما يؤدي إلى زعزعتها بحيث تبدو هذه

الاصطدامات وكأنها شر لابد منه لإتمام عملية التحول بنجاح، ويسمى هيجل تلك الشخصيات التاريخية التي يتحقق على أيديها الزلزال التغييري: عظماء التاريخ، وهم حين يحققون مطامعهم أو يسيرون في طريقها وإن لم تتحقق في النهاية، فإنهم يحققون في نفس الوقت الغاية الأسمى التي تتفق مع التصور الأعلى للروح الكلية المسيطرة على التاريخ».

ويقول معلقًا على زلزال شرق آسيا وموجات التسونامي: «عادت مرة أخرى المناقشات البيزنطية حول ما إذا كان ما جرى جزءًا من ميكنة وقوننة تلك الكوارث والأعاصير، باعتبارها نتيجة طبيعة للحالة الجيولوجية للقشرة الأرضية التي تساكن أية أحزمة زلزالية بتدبير إلهي أبدي محكم منذ الأزل، جعل تلك الكوارث الطبيعية تتخذ حركاتها وما تثوي إليه وفق قانون كوني دقيق وصارم، يماثل كونية وميكانيكية كافة الأجرام السماوية الأخرى في دقتها وصرامتها واتخاذها نظامًا معجزًا تدور في فلكه لا تنفك عنه بحال، أو باعتبارها جارية مجرى الآيات والنذر، ببسطها كأنموذج حي للعقاب الإلهي جراء ما يقترفه البشر من ذنوب معاصي وانصراف عن جادة الطريق المستقيم»، الرياض ٢٣/ ١/ ٢٠٠٥.

ويعقب على كلامه هذا، بعرض آراء أرسطو والفارابي وابن سينا، ثم برأي الفيلسوف ابن رشد حول نظرية العقل الكلي لدى أرسطو، ثم نظرية الفيض الإلهي للأحداث عن الله جل الله عما يقولون عند ابن سينا، وقول ابن رشد القريب منه، ثم يختم الكلام بما يدل على أنه يميل إلى رأي ابن رشد، فيقول: «وهو بهذا أي ابن رشد يتفق من حيث النتيجة مع أسلافه بالنظر إلى الطبيعة أو العالم بلغة الفلاسفة القدماء، باعتباره فائضًا بقوة واحدة تسرى في جميع أجزاء جسده، وواحدة التأثير لكل عضو فيه بميكانيكية محكمة خاصة لا تأثير لحركة عضو بعينه على حركة عضو آخر بالنظر إلى القوة الفائضة عن العقل الأول المنبثة بأعضاء جسد العالم. ذلك ما يخص النظرة الفلسفية تجاه

أحداث الطبيعة منظورًا لها في الأساس من ناحية أزلية قوانينه وأبديتها التي لا تختلف من حيث الأصل، ولا تتأثر بمؤثرات أخرى خارجة عنها تعتبر من جهتها أفعالًا محكمة جاءت بها القوة الإلهية من ضمن ما فاضت عنه من قوة أعطت العالم أزليته وأبديته»، ولا شك أن عرض آراء الفلاسفة بهذه المناسبة «الزلازل»، وسكوته عن تفنيدها دليل على نوع من القبول والقول بأزلية العالم، بل إنه صريح بتأييد نظرية الفيض «عن الله»، الذي يسميه أرسطو وابن رشد «العقل الفعّال» الذي فاض عن الله، وهو الذي يتصرف في الكون عندما يقول: «جاءت بها القوة الإلهية من ضمن ما فاضت عنه من قوة أعطت العالم أزليته وأبديته»، والكلام صريح وواضح بأزلية الكون وأبديته وماديته، ويؤكد هذا الرأي عندما يقول في الرياض ٢٧/ ١/ ٢٠٠٥: «وبالجملة واتكاءً على معطيات هذين الركنين فإن الشرور التي تقع في الطبيعة ومن ضمنها الزلازل والأعاصير بالطبع تبقى في دائرة محصورة بقوانين الطبيعة الأزلية الأبدية تأسيسًا على أنها ليست خيرًا للعباد ومن ثم فالله تعالى منزه عن إرادتها لعباده».

ويؤكد عبدالله المطيري، مفهوم «العقل الكلي المسيطر على التاريخ الموجه لأحداثه»، التي نقلها أبا الخيل عن هيجل فيما سبق وأقرَّها، فيقول في مقالته في الرياض ٢٢/ ١١/ ٢٠٠٧م، عن هيجل: «التاريخ لدى هيجل ليس رواية الأحداث لاستنتاج العبر والحكم، التاريخ الكلي الحقيقي هو التاريخ الفلسفي باعتبار أن العقل هو جوهر التاريخ».

ويقول في نفس المصدر: «يرى هيجل أن التاريخ يتحرك وفقًا لمقتضى العقل، وأن الأحداث مهما بدت متناقضة إلا أنها تمثّل في النهاية خطًا متجهًا نحو الحرية»، ويقول في نفس المصدر: «وثار التاريخ يعني عند هيجل أن التاريخ قد يستخدم أحيانًا بعض الطغاة لتحقيق أهدافه دون أن يشعروا بذلك، ويضرب مثالًا على ذلك بحركة بونابرت

في أوروبا التي أراد بها خدمة مصالحه وتسلطه، ولكنها أنتجت مزيدًا من الحرية لأوروبا، نتيجة لنشره آراء «ومبادئ الثورة الفرنسية الداعية للحرية».

ويتكلم محمد المحمود، في مقال بعنوان: قوانين العالم الطبيعي وتفسيرات الخرافيين، وذلك تعليقًا على زلازل منطقة العيص قرب المدينة النبوية، ويقسم العالم إلى قسمين: «قسم تمثله المجتمعات التقدمية، التي ارتضت العقل رائدًا وقائدًا، ومن ثَمَّ، اتكأت في تصوراتها وفي صياغة أنماط حياتها على العلم. وهذه هي مجتمعات العلم والحضارة التي تقود العالم اليوم... وقسم آخر، تمثله مجتمعات الخرافة، التي لا زالت تأخذ بالخوارق، وتنتظر المعجزات، وتهمش العلم، بل وتزدريه صراحة أو ضمنًا أشد ما يكون الازدراء. فالخرافة في هذه المجتمعات هي المتن العقلي، وهي الأصل الوجداني، الذي يصوغ الوعي العام. فعلى مبدأ الخرافة تحيا، وعلى فوضاها تموت. وهذه هي مجتمعات الخرافيين»، الرياض ٢٨ / ٥ / ٢٠٠٩، ثم يستعرض علاقة الإنسان بالطبيعة منذ عصوره الأولى، متبعًا التفسيرات المادية الغربية لتصور «الإنسان البدائي» للظواهر الطبيعية»، ومنها الزلازل والبراكين التي تأخر فهم الإنسان لأسبابها، لأنها حسب زعمه لا تتبع نمطًا ثابتًا في حصولها، كما هو حال الشمس والقمر والكواكب والنجوم والرعد والبرق والمطر والفيضانات والجفاف والصواعق والخسوف والكسوف، وأن هذا الإنسان «البدائي»، قام بتفسير هذه الظواهر من خلال الأساطير، وقدم القرابين البشرية والحيوانية، وتقرب بالابتهالات للقوى المجهولة، التي يعتقد بعقله المحدود أنها وراء هذه الظواهر، ويرى أنه «مما يلاحظ على كل هذه الأساطير التي أنتجها الإنسان، والتي حاول من خلالها التعامل مع كل هذه الظواهر الطبيعية، أنها ربطت بين الجوانب الكارثية في بعض هذه الظواهر، وبين غضب المسئول عنها في ذلك التفسير. العقل البدائي، عقل بسيط وآني. ضرر ما، قد حدث؛ إذًا، هناك غضب ما، وراءه. والغضب لابد له سبب. وهنا ربط الإنسان البدائي بين سلوكياته كفاعل في الطبيعة، وبين الأضرار التي تحدثها الطبيعة

له؛ لأنه كما تصور لا كارثة بلا غضب، ولا غضب بلا ذنب أو خطأ. وهكذا، تدخل الطبيعة (التي تصورها البدائي ككائن حي شبيه بالإنسان) في علاقة عضوية ما ورائية مع الإنسان، الإنسان الذي يصارع وحيدًا ضدها، وضد الخوارق من قواها اللانهائية، ومن ثم، ضد نفسه، وضد ما يصنعه من أوهام»، المصدر السابق، ثم يتكلم عن أن هذه الظواهر، أصبحت الآن معروفة وبدقة متناهية، بسبب التقدم العلمي، فـ«لم يعد ثمة أسرار. ومن ثم، لم يعد هناك مكان للدجل، ولا مكان للخرافة، ولا مكان للخرافيين. لكن، ومع أن العلم أثبت كل هذا، ومع أن هذا أصبح من أوضح الواضحات، إلا أن لدينا من التقليديين من لا يزالون يعيشون عصر الإنسان الخرافي، عصر إنسان الكهوف. تحدث الزلازل، وتثور البراكين، ويعرف (العلماء) القوانين العلمية الصارمة التي تقف خلف ذلك. لكن، العقل الأسطوري الخرافي، لا يقنعه كل هذا الوضوح، ولا كل هذا الاتساق الكوني. إنه يريد غموضًا وفوضى؛ كي تتمدد أفاعيه الخرافية في العقول البائسة التي لم تتأسس على العلم بعد. العقل الخرافي يتمسح بالمقدس، ويدعي غضب الله على المنكوبين الضعفاء، ويتوعد من لا يدخل تحت عباءته الأيديولوجية، بأنه معرض لغضب الله. التقليدي التبليدي هنا، يدعي أنه وحده العارف بأسرار غضب الله، وأنه وحده القادر على أن يدرأ أسباب هذا الغضب. إذًا حسب هذا المنطق التقليدي ما على الجميع سوى أن يؤمنوا بخرافات التقليديين، وأن يوقعوا لهم على بياض عقلي؛ من أجل النجاة من وعيد الزلازل والبراكين. لكثرة ما يستغل التقليديون بؤس المنكوبين بهذه الزلازل؛ أحس وكأنهم مبتهجون بالحدث الطارئ، غير الاعتيادي. إنه فرصة لاستعراضات أيديولوجية استقطابية؛ خاصة وأن جماهير المستمعين لا يسألون ولا يتساءلون. ولا يطرحون الأسئلة المحرجة عن سر (الغضب) ومكانه وزمانه على الخطيب أو المحاضر أو المحاور. يتخيل كثير من المستمعين لهذا الدجل الخرافي، أنهم إن اعترضوا أو تساءلوا أو شككوا، فقد اعترضوا على أصل الإيمان. هكذا أوهمهم التقليديون، وهكذا صاغتهم أيديولوجيا التجهيل. إنهم لا يدركون أنهم لا يعترضون إلا

على فهم أسطوري بدائي خرافي، يصدر عن متاجر أيديولوجي باسم الدين. بينما دين الله الحق، أعظم وأقوم وأجل من أن تستجيب روحه لمثل شعوذة هؤلاء المشعوذين. فمتى ندرك دونها تردد أو مداهنة الفرق بين العلماء الحقيقيين، وبين بقية جوقة الخرافيين؟!»، المصدر السابق، والمتأمل في كلامه يجد نفسًا ماديًا واضحًا في تفسير الظواهر الكونية، يلغي الفعل الإلهي ويكتفي بالسبب المادي، الذي وإن كان موجودًا إلا أنه لا يعزب ولا يخرج عن علم الله وقدرته وتقديره، الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، ومن اعتقد غير ذلك فعليه مراجعة دينه وإيمانه، ثم هل قدرة العلم على التفسير - وإن كان نسبيًا حسب اعتراف العلماء أنفسهم -، يلغي القدرة الإلهية؟، وهل يتعارض مع كون المعاصي من أسباب العقوبات؟، هو يرى ذلك، ويلغي عشرات النصوص من الكتاب والسنة، التي تربط مصائب العباد، بما قدمته أيديهم «ويعفو عن كثير»، هل هو يعترض على هذه النصوص ولا يؤمن بها؟، نعم، ولذلك نجده في آخر المقالة يدعي مدح الإسلام، وأنه «أعظم وأقوم وأجل من أن تستجيب روحه لمثل شعوذة هؤلاء المشعوذين»، فتجنب ذكر النصوص والإشارة إليها، واكتفى بذكر روح الإسلام التي لا تستجيب لهؤلاء المشعوذين، وهكذا هم إذا أحرجتهم النصوص لجأوا إلى «روح الإسلام»، أو إلى «مقاصديته»، ثم إن في كلامه عن خوف الإنسان البدائي، وصناعته للأساطير والأوهام، وتقديم القرابين والابتهالات لها، إشارة، بل وتصريح ببشرية الدين، وأن الإنسان هو الذي صنعه تبعًا لعقله المحدود، وخوفه من المجهول، فهو يتبع تفسير «العلماء» الغربيين لنشأة الدين، وتطوره من التعددية غير المحدودة، إلى التعددية المحدودة، ثم إلى التوحيد كما يزعمون، وأنا أسأله بما أنه فرد مسلم يزعم أنه يعظم الإسلام ويحترمه، من هو أبو البشر؟، أليس آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ؟، وهو نبي من أنبياء الله، كما هو ثابت وواضح في كتاب الله وسنة رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فماذا كان وضعه؟، هل هو موحد أم لا؟، حسب التفسير الذي نقله عن أساتذته «العلماء» حقًا، فآدم ليس موحدًا، ولا مناص له من هذه القسمة، وعليه أن يختار، وقد تعمدت أن أنقل شتائمه

ومظالمه، ضد «التقليديين والخرافين والتبليديين والأسطوريين والجهلة والتجهيليين والمشعوذين والأيديولوجيين والدجالين والمتاجرين بالدين والبدائيين»، للإشارة إلى حماقته ولغته البذيئة الهابطة، التي تميز بها، فكل هذه الشتائم والاتهامات الباطلة، لأنهم ذكروا الناس بالمعاصي والذنوب، وآثارها السيئة على المجتمع والأمة، ولم يأتوا بشيء من عندهم، فكل ما ذكروه من ربط المعاصي بالعقوبات العاجلة والآجلة، موجود في الكتاب والسنة، ولا يعني هذا التذكير، أن أصحاب هذه المنطقة أو تلك هم المذنبون، فذنوب الأمة كثيرة، ولا ينكر ذلك إلا مكابر أو ميت القلب، كيف ورسول الله ﷺ يقول: «**كل أمتي خطاءون وخير الخطاءين التوابون**»، أو ممن يرى آراء المرجئة، الذين لا يرون أن هناك ذنوب أصلًا، أو ممن ينظرون للدين نظرة هؤلاء، التي سبقت الإشارة إليها في فصل الإرجاء والعلمانية في هذا البحث، وللدلالة على ظلمه وعدوانه على سرج الأمة ومصابيح الدجى، أضف إلى الشتائم السابقة، أنه يتهمهم، بأنهم يريدون «الغموض والفوضى»، لكي تتمدد «أفاعيهم الخرافية في العقول البائسة»، بل ويصل إلى اتهامهم، بأنهم يدعون، بأنهم وحدهم العارفون «بأسرار غضب الله»، وأنهم وحدهم القادرون، على درء «أسباب هذا الغضب»، وأنه «حسب هذا المنطق التقليدي ما على الجميع سوى أن يؤمنوا بخرافات التقليديين، وأن يوقعوا لهم على بياض عقلي، من أجل النجاة من وعيد الزلازل والبراكين»، بل إنه، يحس «وكأنهم مبتهجون بالحدث الطارئ، غير الاعتيادي»، لأنه «فرصة» للاستعراض الأيديولوجي الاستقطابي، ثم يقارنهم بالعلماء «الحقيقيين» من الغربيين، وليس «بقية جوقة الخرافيين»، فحسبه الله.

ومما يدخل في القول بمادية الكون وميكانيكيته، القول بنظرية التطور الداروينية، ومعناها أن الخلق تكون بشكل تدريجي على مدى مليارات من السنين، بدءًا من الخلية البسيطة إلى الخلية المركبة إلى عديدات الخلايا إلى المخلوقات الأولية...، إلى الثدييات إلى المخلوق الشبيه بالإنسان إلى الإنسان العاقل إلى عاقل العاقل وهو الإنسان الحالي إلى آخر



هذا الهراء، وقد قال بذلك خالص جلبي بشكل صريح لا يقبل التأويل أو الاعتذار أو التبرير، وذلك في مقالات عديدة قديمة وجديدة مخصصة لهذا الأمر، أو إشارة سريعة عابرة في عشرات المقالات التي نشرها في الشرق الأوسط وغيرها، وقبل ذلك في جريدة الرياض.

أما إبراهيم البليهي فإنه أثنى على جهود داروين وإبداعه، واعترافه لمنافسه «والاس» بالفضل، وإشراكه في الاكتشاف، وجديته في بحثه واستغراقه فيه، وذكائه باستنباط هذه النظرية من رأي «مالثوس» الاقتصادي المعروف، حول العلاقة بين معدل نمو البشر عدديًا وبين توفر الطعام وانتشار المجاعات، وفناء العدد «الزائد»! من البشر، في ما يسمى بـ «تنازع البقاء»، أو «البقاء للأقوى»، فنقلها داروين إلى مسألة «تطور المخلوقات»، ومع تشكيكه بالنظرية بكلام بارد، إلا أنه قال بعد ذلك: «إلا أنه لابد من الاعتراف بأن النظرية من الناحية العلمية ناجحة تمامًا، وتقوم عليها كل علوم الحياة والطب وعلوم النفس والتحليل النفسي وغيرها من العلوم ذات العلاقة بالحياة والأحياء»، وذلك عندما يقول: «إن الذين تكونت فيهم قدرة الكشف قد يجدون الفكرة حاسمة من حيث لا يتوقعها أحد في مجال شديد الاختلاف عن الموضوع الذي يشتغلون عليه، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ما تكرر ذكره كتب تاريخ علم الأحياء، فلقد بقي داروين سنوات طويلة وهو يواصل البحث يرصد المشاهدات ويدون الملاحظات، ولكن لم يعثر على أية فكرة تجمع شتات الملاحظات التي دونها خلال بحثه الدءوب وانتظاره الممض وبقي حائرًا لا يجد تفسيرًا لهذا التنوع الهائل في الأحياء، لكنه قرأ في عام ١٨٣٨م مقالة توماس روبرت مالثوس التي انتهى فيها إلى: (... أن الناس يتكاثرون بسرعة أكبر من تزايد إنتاج الطعام، وأن السكان يجيب أن ينقصوا إما بمجاعة وإما بوباء وإما بحرب، وأن هذه الشرور إذن هي ضمن قانون الوجود ولا يمكن تجنبها...، وبعد أن قرأ داروين هذه المقالة بزغت في رأسه فكرة تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف

والأقوى على المقاومة والأصلح لاستمرار الحياة. ومما له دلالة كبيرة أن آلافًا من العلماء اطلعوا على مقالة مالثوس حول عدم التناسب بين تكاثر السكان وإنتاج الغذاء، لكن هذا الاطلاع لم يوح لهم بأي شيء خارج مجاله، أما دارون فخطرت على ذهنه فكرة صارت حاسمة في نظره ونظر غيره من العلماء حتى اليوم، ومع أن التفسير الذي نؤمن به هو أن: (وحدة الله تتراءى في وحدة خلقه وحكمته تتجلى في بديع صنعه)، فالتشابه في التكوين التشريحي والتدرج في التعقيد العضوي والوظيفي يدل على وحدة الخالق وليس على وحدة المخلوقات، إلا أنه لابد من الاعتراف بأن النظرية من الناحية العملية ناجحة تمامًا، وتقوم عليها كل علوم الحياة والطب وعلوم النفس والتحليل النفسي وغيرها من العلوم ذات العلاقة بالأحياء والحياة، ولست بصدد تقييم النظرية، وإنما الذي يعنيني هو دلالة الحدث، حيث التقط دارون فكرة تنازع البقاء وبقاء الأصلح من مقالة في مجال علم الاقتصاد، وليست في مجال علم الأحياء الذي هو موضوع النظرية... إن تنوع الأحياء هو واقع يراه الناس منذ أن وجد على هذه الأرض، بل أن الناس منذ أزمان سحيقة وهم يرون الاختلافات بين أفراد النوع الواحد في البيئة الواحدة وأن هذه الاختلافات تشد باختلاف البيئات الطبيعية، فأحياء البيئة الصحراوية تختلف لونًا وحجمًا وشكلًا عن أحياء البيئة الباردة أو المعتدلة والمطيرة، ولكن كل هذه المشاهدات يمر بها الناس دون أن توحي لهم بأي تساؤل، فضلًا عن محاولة العثور على نظرية علمية تفسر هذا التنوع»، الرياض ٢ / ٦ / ٢٠٠٤ م.

وقد نشر منصور النقيدان، رأي عبد الصبور شاهين في الصفحة الدينية في جريدة الوطن، ولأكثر من مرة، بأن آدم «ليس وحيدًا بل هناك عشرة أوادم عاشوا على وجه الأرض»، وأصر على ذلك، فلماذا نشر النقيدان رأي شاهين في صحيفة يومية سيارة يقرأها الألوف؟، الأمر واضح، فاختيار الإنسان جزء من عقله.

ومن المؤسف أن جريدة إسلامية !!! وهي جريدة المحايد، نشرت مقابلة مع عبد الصبور شاهين أصر فيها على رأيه السابق الذي نشره في الوطن، فقال: «في كتابك أبينا آدم أنت تقول إن آدم ليس هو أبو البشرية؟، أنا أتيت بهذا من القرآن..، أول ما خلق الله «بشر» من هو أبو البشر؟، «التراب» ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾، أبو البشر هو الطين وآدم ابن البشر، وهذا ما خرجت به في الكتاب آدم ابن البشر وهو أول إنسان. هل لفظة «بشر» لا تعني «البشرية» «الإنسان - الإنسانية»؟، لا هي تعني مستوى من الوجود يحتاج إلى تسوية (فإذا سويته)، ويحتاج إلى نفخة من روح الله (ونفخت فيه من روحي)، فإذا تم ذلك قعوا له ساجدين. هذا المستوى لا يسمى إنسانًا؟، لا الأول لا يسمى إنسانًا يسمى إذا بلغ الكمال الآدمي وكان آدم أبا الإنسانية وابن البشر وهذه مسألة عادية بقرآن مرتب. وما هي دوافعك في ذلك؟، لقد أخذت من الوقت ما يكفيك ولقد أرهقتني»، المحايد / ٢٩/ ١/ ٢٠٠٣.

ونشرت المحايد كذلك خبرًا عن وكالة «رويترز»، عن العثور على أقدم جمجمة بشرية في شرق تشاد، ونشرت صورة لهذه الجمجمة مع التسلسل الزمني لتطور الإنسان، وكل ذلك بدون تفنيد ولا تعليق، فما الحاجة إلى نشر هذه الأمور؟، وهل هذه مهمة الجريدة الإسلامية؟، !!!!!. ونص الخبر كما يلي: «عثر العلماء على ما وصفوه بأنه أقدم عضو في العائلة الإنسانية يكتشف حتى الآن، ويرجع عمره إلى ما بين ستة وسبعة ملايين عام في مرحلة من التطور لا يعرف عنها شيء على الإطلاق، وعثر على الجمجمة فريق دولي من المتخصصين على جمجمة لأقدم إنسان على الأرض. في علوم الإنسان البدائي يعملون في تشاد بوسط إفريقيا وأطلق عليها اسم «توامي»، وهو اسم يطلق في تشاد على الأطفال الذين يولدون قرب موسم الجفاف. وقال دانيال ليبرمان من جامعة هارفارد، وهو أحد العلماء الذين رأوا الجمجمة لنشرة نيتشر العلمية التي عرضت الكشف، إنه سيكون له أثر «قنبلة نووية صغيرة» على دراسات تطور الإنسان. وقال هنري جي محرر

علوم الإنسان البدائي بالنشرة: إن توامي هو أهم حفرية تكشف فيما يذكره التاريخ بعد اكتشاف الرجل القرد قبل ٧٧ عامًا، وهو الكشف الذي وضع فعليًا أسس علم الإنسان البدائي. وقالت النشرة إنه قبل عشرة ملايين عام كان العالم مليء بالقردة. وقبل خمسة ملايين عام ظهرت أول دلائل على وجود أعضاء من العائلة البشرية المختلفة عن قرود الشمبانزي وغيرها من أنواع القرود. ولكن لا يوجد سجلات تذكر عن الفترة ما بين هاتين المرحلتين، وسعى العلماء الذين علقوا على الكشف الجديد في تشاد إلى التهوين من الآمال المعلقة على أن تكون هذه الجمجمة هي «الحلقة المفقودة» في تطور الإنسان، قائلين إنها تدعم نظرية تنوع أشباه الإنسان والتطور غير المتصل للإنسان»، المحايد ٣٦ / ٧/ ٨/ ٢٠٠٤م.

وتواصل الجريدة قائلة: «كشف العلماء أخيرًا عن الجمجمة التي يصفونها بأنها أقدم واحدة تكتشف حتى الآن، جمجمة إنسان توماي: عثر على الأحفورة وسط بقايا بشرية أخرى، وقد قدر العلماء أن تاريخها يعود إلى ستة أو سبعة ملايين سنة مضت»، المصدر السابق، مع صورة الجمجمة وخارطة المكان وسلسلة التطور البشري، ومن المعروف أن الذي كان يرأس تحرير الجريدة في تاريخ النشر، هو عبدالعزيز الخضر فماذا يعني ذلك؟.

وليس المجال مجال مناقشة هذه النظرية التافهة الساقطة علميًا وشرعيًا، لأن أدلتها ظلمات بعضها فوق بعض ومجرد ظنون وأوهام، ثم إن أصحابها بدءوا بالتخلي عنها، أو كما قالت مجلة نيوزويك: أنها بدأت بالانحسار، ويوجد عدد كبير من علما الأحياء يرفضونها، ولكن إرهاب التيار اللاديني الغربي يمنع الإجهاز عليها.

ومن مظاهر القول بمادية الحياة والكون، القول بتقدمية التاريخ، ومعناها أن حاضر البشرية أفضل من ماضيها، ومستقبلها أفضل من حاضرها، بدون استثناء على الإطلاق، حتى عهود الأنبياء، وخاتمهم نبينا محمد ﷺ، لا تستثنى من ذلك، ولو كان الأمر يتعلق بالتطور المادي للإنسان وتقدم الوسائل، لما جادلهم أحد في ذلك،

لأنه أمر ملموس لا يحتاج إلى أدلة، فالبناء الحضاري المادي عملية تراكمية يستفيد فيها المتأخر من المتقدم، ويضيف ما لديه وهكذا، ولكنهم يرون ذلك في الجوانب الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والثقافية بل والدينية، فهذا جودت سعيد يقول: «إن البشرية في مرحلة الطفولة عاجزة لا تقدر على أن تخدم نفسها وعمر وعيها قصير جدًا. لم ينته خلق العالم بعد وإنما لا يزال يخلق والآن يتسارع ويتسارع، إنهم يرونه بعيدًا ونراه قريبًا. إن ما جاء به الأنبياء نزل من سدرة المنتهى وصار في الأرض إلا أنه لم ينزل على القلوب بعد. وليس معنى هذا أن ذلك ليس ممكنًا، بل هو قريب من الإمكان أكثر من أي عصر مضى، ونحن نتقدم إليه بخطى أسرع وأنا أرى هذا التقدم يوميًا»، المجلة ١٠٨٨، وكرر ذلك في عشرات المواضع.

ويعبر خالص جلبي عن ذلك بشكل أكثر صراحة في عشرات المواضع، منها قوله في جريدة الرياض ٢٠/ ٣/ ١٩٩٧م: «وهذه الفكرة شرحها الفيلسوف السوري جودت سعيد في نظرية الأجنة القرآنية في كتابه: اقرأ وربك الأكرم، فالعديد من الأفكار مازالت أجنة لم تولد بعد في العالم بحيث يمكن أن نقول: أن عهد الأنبياء الفعلي لم يبدأ بعد، فهم بشروا بشكل مبكر بعالم أكبر من الحلم وأعظم من الخيال ويبقى لتحقيقه الجهد البشري وعنصر الزمن».

أما إبراهيم البليهي، فيقول في قناة العربية ٦/ ٤/ ٢٠٠٥م: «ميزه - أي الغرب - أشياء كثيرة، يعني أميز شيء مثلًا أننا نحن في حضارتنا نؤمن بأن البشرية تتراجع وبأن العصر الذهبي دائمًا هو ما مضى، بينما الغرب عكسنا تمامًا يؤمنون بأن العصر الذهبي لم يأت بعد، يعني رغم كل ما حققوه من تطورات مدهشة يعتبرون أن المرحلة الحالية ما هي إلا مقدمة لمرحلة أفضل وأكثر ازدهارًا.. التفكير دائمًا بالمستقبل والإيمان بالقدرة البشرية على أنها تتجاوز الوضع الراهن إلى ما هو أفضل، نحن بالعكس دائمًا نبحث عن النموذج فيما مضى».

ويقول: «ولقد كانت فكرة حتمية التراجع الإنساني جيلًا بعد جيل من أرسخ وأسوأ التصورات البشرية وكان هذا التصور من أشد عوامل الإعاقة الحضارية..»، الرياض ٢٠/ ٢/ ٢٠٠٥م.

ويقول: «إن الناس في الحضارات القديمة كانوا مأخوذين بفكرة أن كل جيل لاحق هو أدنى في كل شيء من الجيل الذي قبله، وطبقًا لهذا التصور المعكوس فإن الحضارة بنظرهم في حالة تراجع دائم، كما أن قدرات الإنسان وعلومه وأخلاقه في حالة تدهور مستمر»، المصدر السابق.

ويشير في محاضرته التي ألقاها في جدة عن تحرير العقل العربي، وأشارت إليها جريدة الجزيرة وأوردت مقتطفات منها: منها: أن الإيمان بفكرة التقدم من خصائص العقل المزدهر، ولكننا نحن المسلمين «نؤمن بفكرة التراجع، ونؤمن بأن الجيل القديم هو الأفضل، مع أن المنطق أن كل جيل يأخذ معلومات من قبله ويضيف إليها»، الجزيرة ١٢ / ١ / ٢٠٠٩، متجاهلًا أنه لم يقل أحد على الإطلاق بأفضلية الأوائل في التقدم المادي.

ويقول عبدالله الحامد: «من أجل ذلك لا ينبغي أن نتوهم أن المسلمين لن يستطيعوا أن يبدءوا بالإسلام دورة حضارية ثانية لأننا لو قلنا بذلك لاستسلمنا لنظرية أن آخر الزمان شر لا خير فيه»، الحياة ١٩/ ١/ ٢٠٠١م.

ويقول خالد السيف: «الخيرية باقية في هذه الأمة والنصوص متوافرة بل مستفيضة في شأن التوكيد على هذا، إذًا فلم لغة النواح والبشارة بهلاك الأمة - والمبشرون بهذه الهلكة هم الأهلك -، ولست أدري كيف هي الحالة التي كان عليها المتقدمون وهم لم يكن بين ظهرانيهم ابن عثيمين ولا ابن باز رحمهما الله تعالى، والخيرية هذه إنما هي خيرية تراكمية اللاحقة فيها انبنت على سابقتها ولا مشاحة في الاصطلاح»، الوطن ٢٠/ ١٠/ ١٤٢١هـ.

ويقول مجيبا على سؤال الصحفي: المسلم الحاضر يهيم بماضيه ويعجز عن التواصل مع مستقبله ما السبب؟،: «لأنه لم يفقه بعد قول الله تعالى: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾، هذا أولًا ثم ثانيًا: لأن النكوص إلى الوراء أيسر بكثير من أن يمضي أحدنا قدمًا مخترقًا سجف المستقبل وستره. أما ثالثًا: فلكون الاحتماء بـ(بطل) مخاض لضرورة نفسية انهزامية، وليس ثمة من بطل إلا ذلك الثاوي في أجداث التاريخ، أما المستقبل فيشكل للمسلم قلقًا وهلعًا. برهان ذلك هول الصدمة التي طاولتنا بسبب من إرهاصات المستقبل ومقدماته، إذ أصابتنا بالدوار فاحتمينا من ثم بمسكنات التاريخ ترياقا لأدواء لا يجدي فيها إلا الاجتثاث و البتر. وأيا يكن الأمر فالخمول والخذلان لا يناسبهما إلا الاحتماء بالتاريخ والتغني به»، الحياة ١١/ ١٢/ ٢٠٠٧.

ويقول عبدالله المطيري، معلقًا على اعتماد ثقافة الفلسفة مصدرًا معرفيًا: «وتصبح التقليدية عيبًا، والنقد عادة، والمستقبل أفضل من الماضي، والحياة جميلة»، الوطن ٩/ ٣/ ٢٠٠٥م.

وينطلق من تسمية «الوعي التاريخي»، الذي فجرته الفلسفة الغربية فغيرت به مسيرة الإنسان تمامًا، ويدعونا إلى الاهتمام بهذا الوعي، مبينًا أهميته وآثاره في الانفكاك من أسر الماضي والتطلع للمستقبل، بل يرى أن «دلالته الروحية من المحتمل أنها تتجاوز المغزى الذي نقر به إزاء تحقيقات علوم الطبيعة»، كما ينقل عن «غادامير» في الوطن وفي الرياض، وأن هذا الوعي التاريخي، هو «الضمانة لكي تكون العلاقة مع الماضي علاقة طبيعية، علاقة غير معطلة ولا محبطة بل محفزة وقادرة على الدفع باستمرار إلى الأمام»، فإلى كامل كلامه في أكثر من مصدر: «الوعي التاريخي يضع الماضي في سياقه الخاص. ويفهمه وفق ذلك السياق. الوعي التاريخي يخرج الإنسان من الماضي إلى الحاضر. يجعل هناك فصلا في الوعي بين الماضي والحاضر كما هو في الواقع. يغلب على الإنسان الحنين

للماضي، تربطه به علاقة رومانسية في الغالب ويسقط فيه الكثير من آثار علاقته القلقة مع واقعه. الوعي التاريخي يحرر الإنسان من أسر الماضي»، الوطن ٢/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويقول: «حين نستمع إلى الكثير من الفاعلين العرب في السياسة والاجتماع والثقافة، نجد أنهم يقعون أسرى للماضي ولا يستطيعون التفكير انطلاقا من معطيات واقعهم الذي يعيشونه. وهذا أحد أهم أسباب الفشل التي يعانيها التفكير العربي. إنه يفكر في حاضره من خلال ماضيه. والعلاقة بالماضي حين تفتقد للوعي التاريخي تصبح علاقة مريضة ومعيقة وتتسبب في الكثير من الإشكالات التي تتسبب في النهاية في إحداث فشل كبير في الحياة. لأن كل جهد الإنسان في هذه الحالة يصبح مضادًا لمنطق العصر والحياة. يصبح جهدًا في الاتجاه الخطأ»، المصدر السابق.

ويقول: «لا يمكن أن ينفصل الإنسان عن ماضيه. بمعنى أنه لا يستطيع الانقطاع عنه، فالقناعات والأفكار والآراء هي حصيلة تفاعل الإنسان مع ما قد عرفه وشاهده وخبره. وهنا يبدو الوعي التاريخي في غاية الأهمية. بوصفه الضمانة لكي تكون العلاقة مع الماضي علاقة طبيعية. علاقة غير معطّلة ولا محبطة بل محفّزة وقادرة على الدفع باستمرار للأمام. الوعي التاريخي يعني الوعي بماضوية الماضي وحضور الحاضر ومستقبلية المستقبل»، الوطن ٩/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويقول: «ظهور الوعي التاريخي هو بلا شك الثورة الهامة التي شهدناها منذ حلول العصر الحديث. دلالته الروحية من المحتمل أنها تتجاوز المغزى الذي نقر به إزاء تحقيقات علوم الطبيعة التي حولت بشكل واضح وجه كوكبنا الأرضي. الوعي التاريخي الذي يميز الإنسان المعاصر هو امتياز وربما عبء لم يفرض على الأجيال السابقة. هذه المقولة للفيلسوف الألماني المعاصر هانس جورج غادامير. وهي برأيي تضعنا أمام إحدى أهم المشاكل التي يعيشها العقل العربي اليوم. مشكلة الوعي التاريخيّ»، الوطن ٢/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويقول: «تعالوا ننظر كيف نقدم شخصياتنا التاريخية انطلاقًا من أجدادنا القريبين وليس انتهاء بأولئك المغرقين في القدم. يقدمون كأنهم مفارقون للواقع، كأنهم لا يعيشون ضمن هذه الظروف. بدون أخطاء، بدون نواقص، بدون نزوات، أو رغبات. ودون أهداف دنيوية وأغراض إنسانية. هنا تبدو هذه الشخصيات مشكلة كبيرة، فهي من جهة لا تُجارى ولا يمكن أن يأتي أحد بما أتت بسبب مثاليتها المفرطة. ومن جهة أخرى فهي لا تنتمي للعصر الذي نعيشه وتُقدم كنماذج فيه. الشاب العربي اليوم يحمل في جمجمته مثالا أصبح عبئا عليه وسببًا في إخفاقه في العيش. يحمل مثالًا يحمل سيفه ليصلح هذا العالم الفاسد أو غير الخاضع له. وهذا ما يجعله ينزلق بسهولة في سياقات الإرهاب والعنف. تطبيق مثال الأسطورة التي يحملها من تاريخه اليوم يقوده على هذا الطريق»، المصدر السابق.

ويقول: «ليس من المبالغة أبدًا القول إن عددًا كبيرًا من أفراد مجتمعنا يعيشون، في وعيهم، في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي أو في القرن الماضي بالنسبة لتاريخ الجزيرة العربية. الأول تشكل وعيه بالخطاب الدعوي الذي يطلب منه باستمرار أن يعيش كما عاش الأسلاف ويضرب له كثيرًا الأمثال والقصص للاعتبار. والثاني يتشكل بالخطاب القبلي وبالحكايات التي يتم تبجيلها والافتخار بها عن فرسان القبيلة وأمجادهم البطولية. ليست هنا المشكلة الأكبر، أي في حضور الماضي، فهذا لا بد منه ولكن المشكلة الأكبر هو حضور الماضي ليكون مشكّلًا للحاضر. أي استعادة الماضي لا بوصفه ماضيًا بل بوصفه أبدًا يجب أن يستمر ويتواصل. وهذا ما يعرف اليوم بغياب الوعي التاريخي»، الوطن. ٩/ ١/ ٢٠٠٨م.

ويقول: «الوعي التاريخي يساعدنا في الوعي بنسبية أفكارنا ويحمينا من التعصب لها. لأنها في نهاية المطاف نتيجة لظروفنا الحالية وبالتالي فهي متغيرة وغير ثابتة. نسبية لا مطلقة. مناسبة ربما لنا الآن لكنها ليست مناسبة لغيرنا بالضرورة ولا لنا في وقت

آخر. الوعي التاريخي يساعد في قراءة الماضي والحاضر والمستقبل. الوعي التاريخي هو وعي بالزمن. وهو آلية أساسية في التجديد والتطوير والنهوض. فهو يضع الإنسان أمام مسؤولياته التي يفرضها عليه واقعه الحقيقي دون أن يرتمي بشكل مرضي في أوهام الماضي وخيالات الأساطير. الوعي التاريخي كان نقطة الإنسان للسير للأمام، بعد أن طال دورانه في حلقات مفرغة. هو الذي جعل الإنسان في العصر الحديث يقفز قفزات نوعية للمستقبل ويفارق الكثير من المستويات التي قبع مديدا فيها. الوعي التاريخي جعل الإنسان يتحرر من الكثير من الأوهام، أوهام الكمال والمثالية. كل شيء تاريخي. كانت هذه فكرة ثورية في تاريخ الإنسان. فكرة تحررية من هالة الأشخاص والأفكار، من سطوة الماضي»، الوطن ٢/ ١/ ٢٠٠٨م، وكل ما مضى من الكلام، يدل بوضوح على نظرته للماضي والمستقبل، وتفضيله للمستقبل بشكل واضح صريح، ويكفي أن «كل شيء» في رأيه تاريخي، وأن هذه الفكرة «ثورية»، و«فكرة تحررية من هالة الأشخاص والأفكار، من سطوة الماضي»، وأنه «يساعدنا في الوعي بنسبية أفكارنا»، «لأنها متغيرة وغير ثابتة، نسبية لا مطلقة».

ويزعم يوسف أبا الخيل، أن مجتمعاتنا المعاصرة قد تكون أفضل من مجتمعات الصحابة والتابعين، عندما يدعي أنه يجب نزع «قداسة» هذه المجتمعات، وإزالة «لا تاريخيتها»، وإعادة زرعها في «التاريخ»، وأن ذلك يوصلنا، إلى «مواجهة الحقائق التاريخية في العهد الإسلامي كما حدثت وكما صنعها الفاعلون الاجتماعيون ضمن إطارها التاريخي / الاجتماعي بعيدا عن استصحاب ادعاء «اجتهاد» الأطراف المتنازعة. ولو فعلنا ذلك بموضوعية وإنصاف، لاكتشفنا أن مجتمعاتنا الحالية - رغم سلبياتها المصاحبة لبشريتها - ربما تكون أفضل بكثير من تلك المجتمعات التي تدعي جماعات الإسلام السياسي أنها ستعيدها جذعة في حياتنا المعاصرة»، وبعد أن يطيل الكلام حول نشأة فكرة «المهدي»، و«المخلص»، و«أسطرتها» - من الأسطورة -، والزعم بأنها تسللت من



الأمم السابقة، على رأي محمد عابد الجابري، في كتابه «العقل السياسي العربي»، وأنها على الضد من تقديس الماضي، يصل إلى الهدف المهم لديه، وهو الطعن في السلف، وتفضيل المجتمعات المعاصرة عليهم، فيقول: «إن ذلك التاريخ لم يكن في حقيقته إلا زمنا محكوما بقوانين الاجتماع البشري، أو كما عبر عنها ابن خلدون بـ«أصول العادة وقواعد السياسة و طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني»، تلك القوانين التي تسم الفاعلين الاجتماعيين بحتميات النوازع البشرية من الرضا والغضب وشهوة السلطة وحب جمع المال والدخول في الحروب والمنازعات والتدافع على زينة الحياة الدنيا. وهي قيم دنيوية عبر القرآن الكريم عن حتميتها بقول الله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾، وبقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ﴾، وهو كما نلاحظ قانون عام لم يستثن القرآن أحدًا منه، بدليل أنه عبر عن المتصفين بتلك الصفات الدنيوية بالمفاهيم المجردة الكلية (الإنسان في الآية الأولى والناس في الآية الثانية)، وهو ما يعني أن مجتمعاتنا المعاصرة - مهما اجترحت من السيئات - ليست بدعا من تلك القوانين البشرية، بالإضافة إلى أنها بوضعها الحالي أفضل بكثير من تلك الفترات «المجردة»، التي تؤخذ حيواتنا من قبل زمر المتطرفين لحساب قدسية متوهمة لها. يكفي أن نتذكر في هذا المجال - مجال القراءة التاريخية للتاريخ - أنه لم تكد تمضي خمس وعشرون سنة على انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى حتى قضى الصراع على السلطة علي زهاء ثمانين [لعلها: ثمانين ألفًا] قتيلًا في فترة قصيرة لا تتعدى السنتين»، الرياض ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٧، وهو كلام واضح يدل على نظرته للماضي والحاضر والمستقبل، وأن الحاضر والمستقبل أفضل من الماضي، ولو كان عصر الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة والتابعين لهم بإحسان، وفي نقل كلامه غنى عن شرحه وتحليله. ولا يفيده ادعاؤه احترام السلف في آخر المقال، فالاحترام ليس بالادعاء، بل بالقول والفعل وتفضيل من فضله الله ورسوله، والنصوص في ذلك كثيرة من الكتاب والسنة، ولكنه لا يلقي لها بالًا ولا يرفع بها رأسًا،

بل هي في رأيه من صنع أصحاب الأغراض والمصالح، أما هو فكلامه فوق ذلك كله، وهو هنا ينقل نقلًا مباشرًا من محمد أركون وهاشم صالح في دور الفاعلين الاجتماعيين في صناعة الأحداث والعقائد.

ويقول محمود المحمود: «نحن موغلون في التقليد وفي استبطان الروح الفلسفية التي ترى في النكوص بل وفي اجترار النكوص كآلية وعي في الوجود والإنسان تقدمًا، بوصفه في التصور السلفي تقاربًا مع المثال وتماهيًا مع المتعالي»، الرياض ١٩/ ١٠/ ٢٠٠٦م.

ويقول في الرياض ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٤، تعليقًا على رقابة التقليدي الأيديولوجي!!!! على الثقافة والفن والإبداع،: «إن الإنسانية كتقدم حضاري تسير إلى الأمام، وإن حدث وسارت إلى الخلف فتلك كارثة، وربما كانت فناءً واندثارًا».

ويقول عبد الله بجاد العتيبي، في الحياة ١٠/ ٩/ ٢٠٠٨: «نحن للأسف أمة تعيش في الماضي أكثر مما تعيش في الحاضر، فأمجادنا بين دفتي كتب التاريخ، وأحلامنا تم تحجيمها في الطموح بأن نحيي الماضي فحسب. لقد أصبح النموذج الكامل لدينا في الماضي وليس في المستقبل، وتلك والله رزية كبرى،... وإذا لم ننعتق من أسر الماضي، ونعيد صياغته بما يتفق مع طموحنا ومستقبلنا وشروطنا الراهنة، فإننا سنزيد تخلفًا وتقهقرًا».

ويرى خالد الغنامي أن الإحساس بجمال الماضي والحنين إليه، هو نوع من جلد الذات، و«نوع من الزيف وخصوصًا عندما يبدأ الحديث عن الماضي الذي هو بالنسبة لكثيرين أفضل من الحاضر مطلقًا ودائمًا برغم أن هذا زيف ودجل وخداع للنفس والآخرين... فالماضي والحاضر مرتبطان بالزمن والزمن شيء نسبي كما بين ذلك العظيم «ألبرت آينشتاين».»، الوطن ١٥ / ١ / ٢٠٠٩.

وعندما نقارن أقوالهم هذه، بقول أستاذهم الأكبر: محمد أركون في كتابه: قضايا في نقد العقل الديني / كيف نفهم الإسلام؟، نعرف مصدر مثل هذه الأفكار، وذلك عندما

يقول ص ٢٢٤: «إن أولئك الذين يدعون للعودة إلى النموذج الإسلامي الموروث عن النبي والخلفاء الراشدين (٦٢٢ - ٦٦١ م) يكررون الخطأ الأيديولوجي ذاته الذي ارتكبته الحركات القومية والاجتماعية - الشيوعية طيلة الحرب الباردة. فبسبب من غلبة الوعي الأسطوري على الوعي التاريخيّ لدى الأصوليين الحاليين، فإنهم يعتقدون **بإمكانية إعادة الماضي كما هو...**».

وكما رأينا، فهم يرون أن البشرية تتقدم إلى الأمام ولا ترجع إلى الخلف أبدًا، ليس فقط في الجوانب المادية - وهو أمر لا خلاف عليه -، بل في كل الجوانب، وهذا خلاف الشرع، فخير القرون قرون الأنبياء وآخرهم محمد ﷺ، فهو الذي يؤكد لنا وهو الذي لا ينطق عن الهوى، أن «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وشك الراوي في الثالثة»، وهذا لا يعني أن لا يوجد أشخاص متميزون في عصور منحرفة قليلًا أو كثيرًا، ولا ينفي أن تتحسن الأحوال، في بعض العصور وبعض المناطق عما سبقها، ولكن الحكم النبوي حكم على عموم الأمة في مجملها، وأن عصورها الأولى أفضل من عصورها المتأخرة، وهذا لا ينفي بقاء خيرية الأمة على غيرها مهما ساءت أحوالها، وأما مسألة أن التاريخ يمشي إلى الأمام دائمًا، فهذه بديهية لا يجادل فيها عاقل، فالساعة التي تمضي لا ترجع، واليوم الذي ينتهي لا يعود، والسنة التي تنتهي لا تأتي مرة أخرى، ولكن الأهم هو: إلى أين يؤدي بنا هذا المسير كأمة في مجموعنا في علاقتنا بربنا وفي محافظتنا على ديننا؟؟؟، أما مخالفة رأيهم للواقع، فهي أشهر من أن تذكر، فنظرة متأملة منصفة مقارنة لواقع الأمة بماضيها، تؤكد أن الحال غير الحال، وأن الأمة تفقد الشيء الكثير مع مرور الزمن، والرسول ﷺ يقول: «**تنقض عرى الإسلام عروة عروة فأولها نقضًا الحكم وآخرها نقضًا الصلاة...**»، ونعلم أن رسول الله ﷺ، أخبرنا، «**أن الأمانة تنزع من جذور قلوب الرجال حتى يقال: في بني فلان رجل أمين**».

الخاتمة

من أجل إعادة أفكارهم إلى أصولها وإلى مصادرها الحقيقية، وإلى القائلين الحقيقيين لها، ولبيان الهدف الحقيقي لمثل هذه الأفكار، فإني أنقل بعض آراء محمد أركون وتعليقات هاشم صالح عليها، وهما من الأسماء التي يعتمدون عليها، ويكثرون من النقل عنها، ويثنون عليها ويرفعون من شأنها، وأنقل قبل ذلك الثناء والتمجيد الصريح لهذه الأسماء وخاصة أركون، فهذا عبد الله المطيري يقول: «وبهذا الشكل يعتبر [محمد] سبيلًا كأحد أهم الأسماء الفلسفية المغربية التي تثري الساحة العربية الفكرية اليومْ. ونحن نعرف، خصوصًا الشباب في المشرق، أن الأعمال الصادرة من تونس والمغرب والجزائر تسبقها سمعة جيدة وثقة من القارئ. لم يأت هذا الأمر من فراغ بل هو نتيجة لأعمال متتابعة من المغرب كونت هذه السمعة المحترمة. أتحدث عن أعمال: أركون وعبد المجيد الشرفي وعبد القادر بشتة وهشام جعيط وعمر مهيبل والجابري والعروي وابن عبد العالي وطه عبد الرحمن وسالم يفُّوت ومحمد المصباحي والتريكي والمزوغي والمسكيني وغيرهم من الأسماء المهمة على الساحة الفكرية العربية اليوم. تمتاز هذه الأسماء بكونها متخصصة جدًا ومهيأة جدًا للعمل وتحمل روحًا نقدية ورغبة في تقديم إضافة خاصة. وإضافة إلى هذه الصفات الشخصية فإن هذه الأسماء تمثل المدرسة الفرانكفونية العربية فالاتصال بالفلسفة الفرنسية الحديثة مكّن هذه الأسماء من فتح آفاق جديدة في الأفق الفكري العربي. حتى المفكرين السلفيين المغاربة لا يمكن مقارنتهم بسلفيي الشرق، أذكر أني استمعت في المذياع التونسي إلى مفسر للقرآن. كان مدهشاً، باختصار كان رشديًا عقلانيًا بينه وبين مفسري المشرق مساحات هائلة. ابتدأ درسه بالحديث عن تطورات العلوم الإنسانية وضرورة بناء التفسير على هذه التطورات اليوم...»، الرياض / ٦ / ١١ / ٢٠٠٨.

ويثني عبد الله المطيري على هاشم صالح، فيقول: «للسنة الرابعة على التوالي يصدر المفكر السوري، المقيم في باريس، هاشم صالح كتابًا جديدًا هو كتاب «مخاضات الحداثة التنويرية» فقد كان طبع سنة ٢٠٠٥ كتاب «مدخل إلى التنوير الأوروبي» كما قد صدر له سنة ٢٠٠٦ كتاب «معضلة الأصولية الإسلامية» وفي ٢٠٠٧ كتاب «الانسداد التاريخي» وهاهو يصدر كتابه الرابع وأتمنى أن يستمر في الإنتاج والإبداع....، والاهتمام بفكر هاشم صالح له مبررات كثيرة. فالرجل مفكر عميق ومطلع بوعي على منتجات الفكر الغربي في مراحله المتعددة سواء في عصر النهضة أو التنوير أو العصور الحديثة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هاشمًا مفكر يتجه إلى عمق ولب المشاكل ولا يضيع وقته وجهده في الفروع والجزئيات، طبعًا هذا المستوى من الطرح يحتاج بالإضافة إلى القدرة العلمية إلى شجاعة وقدرة على تحمل العواقب، فكلما تعمقنا في المشكلة ارتفعت درجة الحرارة واقتربنا من الاشتعال. أيضًا يمتاز هاشم صالح بقدرته على وعي الأيديولوجيا والاحتراز منها ولذا نجد في كتاباته روح الشك والتساؤل والحوار أكثر من الدوغما والانغلاق»، الرياض ١٦/ ١٠ / ٢٠٠٨.

ويثني عليه كثيرًا، في الرياض ٥ / ١٠ / ٢٠٠٦، فيقول: «يحقق صالح ما كان وعد به القارئ العربي بإصدار سلسلة من الكتب بالتعاون مع رابطة العقلانيين العرب. كانت البداية مع كتابه الذي صدر في العام الماضي من ذات الدار «مدخل إلى التنوير الأوروبي» وهو الكتاب الذي حظي بالكثير من الإقبال في معرض الكتاب في الرياض العام الماضي والفترة التي تلتها وقمنا له بقراءة في هذا الملحق. هاشم صالح المفكر العربي من أصول سورية المقيم منذ فترة طويلة في باريس ذو اهتمام واضح ومنتج بقضية أساسية ومحورية تدور حولها كل كتاباته ونقاشاته وترجماته ومؤلفاته. إنها قضية «التنوير العربي» أي تلك المحاولة التي تسعى بكل ما تستطيع من جهد فكري وثقافي لإخراج الفكر العربي والإسلامي من ظلاميته الحالية التي طال بقاؤه فيها. تعرَّف القارئ السعودي

على هاشم صالح من هذا المكان الذي نكتب فيه. الملحق الثقافي الأسبوعي في جريدة الرياض. وأطروحات صالح أثمرت كثيرًا في إيجاد حالة من الوعي الثقافي لدى جماعة من المهتمين، خصوصًا من جيل الشباب، انبثق هذا الوعي بالذات من الطرح ذي العمق الفَلسفي الذي يمتاز به صالح. ومما يميز أطروحات صالح أيضًا أنها نتاج فكر حي من جهة اهتمامها بقضايا الواقع العربي المعاصر فهو لا يتهرب من مواجهة أكثر القضايا حساسية كما أن حياة هذا الفكر أيضًا تنبع من اتصاله بالمنجز الفكري الفلسفي المعاصر، خصوصًا ما يطرح في الساحة الفرنسية وهي ساحة متوهجة ومتيقظة باستمرار».

ويقول في نفس المصدر: «الكتب المقروءة هنا مكتوبة جميعها بالفرنسية سواء كان الكتاب عرب كعبد الوهاب المؤدب ومحمد أركون وكمال عبد اللطيف ومحمد عبد اللطيف الهوني أو كتاب أجانب كجيل كيبيل وأوليفيه روا وفريدون هويدا وغيرهم كثير. وهذا ما يجعل لهذه القراءات قيمة كبرى للقارئ العربي غير المطلع على المنتج الفكري باللغات الأخرى خصوصًا إذا كان القارئ بحجم اهتمام هاشم صالح الذي يمتد إلى مسافات أعمق في هذه القضايا، قضايا نقد الأصوليات ولذا جاءت اختياراته في هذا الاتجاه بالذات... تندرج هذه القراءات ضمن مشروع التنوير العربي الكبير، هذا المشروع لا يمكن فهمه وإدراك قيمته إلا إذا فهم المضاد له أي الأصولية الظلامية التي تشكل تهديدًا مباشرًا للحضارة الإنسانية بكل قيمها الروحية والجمالية والفلسفية في آن معًا. وهذه قضية مهمة جدًا من المهم الوعي بها، بعض المثقفين العرب، وهم يفكرون في مشاريع النهضة، يقفزون على الواقع الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية اليوم لأسباب مختلفة. وهذا كمن يخطط لما بعد الشفاء دون أن يعالج مرضه الذي يقعده».

وبعد أن يظهر يأسه من جهود المؤسسات في دراسة التاريخ، يقول: «ويبقى الأمل معلقًا بمجهودات فردية بذلت ولا يزال بعضها يبذل. أتحدث هنا عن أعمال من نوع أعمال طه حسين ومحمد أركون والجابري وغيرهم قليل. الأمل هنا يعقد على أن تستطيع

هذه الأعمال تكوين وعي في الشبيبة العرب يمكن أن يحقق تراكمًا معرفيًا كميًا يحقق التغيير النوعي في المستقبل. فهل هذا ممكن؟...»، الوطن ٩/ ١/ ٢٠٠٨، وتكاد أن لا تخلو كتابة كاتب من هؤلاء، من الثناء أو الإحالة أو النقل من الأسماء التي ذكرها المطيري، وأشار إليها في مقالاته السابقة، ومن غيرها ممن يسير على نفس النسق.

ويتكلم منصور النقيدان، عن ضرورة وجود المحامي «الناجح» عن الأفكار «الجيدة»، لأن المحامي الفاشل قد يشوه الفكرة الجيدة، ويضرب لنا مثال المحامي الناجح، بالمفكر المغربي الزنديق عبد الله العروي، فيقول: «ولأنني عشت الأيام الماضية أتصفح إحدى روائع الفكر العربي، فأنصحكم بأن تستمتعوا بقراءة كتاب المفكر المغربي عبد الله العروي (السنة والإصلاح)، وهو يقص قصة الإسلام على سيدة أمريكية بأسلوب مثير باذخ وساحر، عسى أن يكون في ذلك بعض العزاء لكم كما كان لي منه سلوى»، الرياض ٣١/ ٥/ ٢٠٠٩.

وقد حدد أركون هدفه من مشروعه المتكامل وكتبه المختلفة، عندما قال في كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ط الثالثة ١٩٩٨، نشر مركز الإنماء العربي / بيروت، والمركز الثقافي العربي / الدار البيضاء، ص ٢٣٦ ٤٢، كلامًا طويلًا، خلاصته نقض أسس الإسلام وثوابته، وجعله مثل غيره دينًا بشريًا لا علاقة له بالله والوحي، وباختصار «أنسنة الإسلام»، كما يدعو المحمود وأبا الخيل وعبدالله المطيري وخالد الغنامي وعبد الله بجاد، وغيرهم من هؤلاء المنحرفين، مثل قوله: «ضمن أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلًا قادرًا على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التاريخ الجماعي؟، نلحظ فورًا الرهانات الأساسية التي تقبع خلف هذا السؤال. إن الأمر يتعلق بزعزعة (أو قلب) كل الخطابات التقليدية التي تحدثت عن الحقيقة ليس بواسطة التركيبات التجريدية وإنما عن طريق التفحص المنهجي لشروط انبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وانتشارها ثم استبعادها وتنكيرها أو حجبها. إن فكرة الحقيقة تتجسد

دائمًا وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. إنها إذًا شيء محسوس وملموس. وهذا ما حاولت أن أفعله في النصوص التي سيطلع عليها القارئ هنا»، ص ٣٧، ويواصل في نفس الصفحة: «ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس. ينتج عن ذلك: أنه دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني، فإنه يبقى صحيحًا أن التوصل إلى «الحقائق» المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الوساطة البشرية. هكذا نجد أن السمة «الإلهية» للشريعة لا يمكنها أن تحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكله علم التفسير والتيولوجيا وتقنية إنجاز القانون»، ولننتبه إلى وضعه لكلمتي «الحقائق»، و«الإلهية» بين الأقواس، فمعنى ذلك لديهم هو رفض الاعتراف بما وضع بينها، وهذا يعني أنها ليست حقائق وليست إلهية بالنسبة لهم، ويواصل القول ص ٣٨: «من بين كل لحظات انبثاق الحقيقة فإن أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأولية والمقصدية هي تلك التي ينفخ فيها اللوغوس [الكلمة والمنطق] النبوي الديناميكية والحيوية في فئة اجتماعية محدودة ويخصص لها قدرًا جديدًا. إن الأديان المؤسسة على هذه اللحظات المتميزة تحتكر السيطرة على الكائن الحق والقول الحق والممارسة الصحيحة وعلى كل مستويات تظاهرات الوجود البشري. لهذا السبب نجد أن العقل البشري يبقى مجيشًا من أجل إنجاز المهمة الشاقة المتنازع عليها والتي تتمثل في الفصل بين ذرى الوجود والدلالة وإحداث مراتبية هرمية بينها. إن هذه المهمة صعبة ودقيقة إلى حد كبير بسبب أن طرق التوصيل والمعرفة النبوية مرتبطة بحاسة السمع وليس بحاسة الرؤية. إن الأنبياء كالشعراء الكبار هم أناس سماعيون، ذلك أن الرؤية بالنسبة لهم هي النتيجة وليست السبب أو العلة. إن هذه الحالة بالذات مرتبطة بهيمنة الكلام على الكتابة وذلك قبل أن تنعكس موازين القوى باختراع الورق ثم المطبعة»، ويواصل الكلام فيقول ص ٣٩: «إن الفلسفة الحديثة تبحث عن تحديد أساس لها في كائن محدود هو الإنسان. لكنها تحط في ذات الوقت من قدر أعماله ومن

مقدرته على المعرفة وادعائه بأنه قادر على قول الحقيقة المستقلة السيدة. أما التيولوجيا فعلى العكس من ذلك تبحث عن تحديد أسسها عن طريق تركيز الاهتمام على الكائن المطلق اللا محدود: أي الله. ولكنها لا تعترف دائمًا بأن هذا البحث والتحديد كان قد أنجز من قبل الإنسان الذي يتوسط من وجهة نظر أبستمولوجية حتى لو احتفظت بأهميتها وضرورتها على مستوى الإيمان»، ويواصل في ص ٣٩ ٤٠: «إن القبض على كل حقيقة ومسارها ضمن الوجود البشري يعتمد على اتخاذ قرار فلسفي بشأن المعنى الحرفي والمعنى المجازي....، في الواقع أنه لا شيء يسمح بالتأكيد نظريًا على أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي. وإنما نلاحظ على العكس أن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر، وأنها أي الأسطورة فوق التصور ومرتبطة دائمًا بأنطولوجيا معينة، وأنها تعبر عن ذاتها دائمًا بواسطة المجازات والرموز لكي تتحكم فيما بعد بأنماط تعبير كل أولئك الذين دمجوها أو تمثلوها في ثقافتهم. كانت الأديان قد فعلت نفس الشيء عندما فضلت إحداث التجديدي المعنوي السيمانتي عن طريق استخدام المجاز، وفرضت بذلك طرازًا من وظيفية اللغة تكون الأولوية فيه للمعنى المجازي بحكم الأمر الواقع. ولكن التيولوجيات [الأفكار الدينية] ترفض اعتبار الله وكل الوحي بمثابة تنظيم (أو تركيب) مجازي فسيح وواسع. إن هذه النقطة المركزية والحاسمة تتحكم بكل عملية تفسير اللغة بشكل خاص. ولذا ينبغي فتح المناقشة الدائرة حولها على مصراعيها»، ثم يطرح سؤالًا وإجابته، يتضح من خلاله الهدف النهائي لكلامه السابق، فيقول امتدادًا واستمرارًا لنفس الأفكار: «ماذا تعني عملية وساطة المجاز التي لا بد منها من أجل التوصل إلى تكوين التصورات الأكثر دوامًا والأكثر فعالية بخصوص العقائد والمعارف وتصرفات البشر؟، مهما تكن صلاحية (أو صحة؟) هذه الحقيقة الدينية كبيرة ومهما تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان ضخمة وواسعة، فإنها تبقى مع ذلك خاضعة للتاريخية. أي تبقى خاضعة لنمطين من التحول يؤثران على المعاني والدلالات هما:

١- التحول المحصور بإعادة توزيع العناصر المنظمة لقطاع ما داخل تصنيف لا يتغير. وهذا ما كان رولان بارت قد دعاه بالرتوش السيميولوجية (= التنقيح السيميولوجي).

٢- طفرة العلامة بالذات، أي تغير نمط الاستناد والتمفصل والارتكاز الذي يصل بين الدال والمدلول. إن الأمر يتعلق عندئذ بطفرة كبيرة تصيب البنية العميقة للمعرفة: أي تصيب الأبسمتي (= نظام الفكر) بالذات. إن الحالة الأولى تصيب ببعض التغيير علمًا ما من العلوم ضمن تصنيفة العلوم الأخرى التي لا تتغير بل تبقى كما هي.... وأما الحالة الثانية فتعرض للخطر أو تستهدف قلب كل العلاقة بين الفكر واللغة...»، ص ٤٠ من المصدر السابق.

وفي كتابه: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هاشم صالح ط ٣/ ٢٠٠٧، يقوم محور الكتاب على نقد المستشرقين ولومهم لومًا شديدًا، على اكتفائهم برصد العقائد والأفكار الإسلامية، وحصرها حصرًا علميًا، دون تجاوز ذلك إلى نقدها وتحليلها، وإعادتها إلى مصادرها البشرية ونفي ربانيتها، وهي المهمة التي نذر أركون نفسه لها في كل كتبه ومشاريعه الفكرية، وأيده عليها تلميذه هاشم صالح، فهو لا يرى «أن هناك إسلامًا متكاملًا ومتفوقًا على الصيرورة التاريخية»، بل يرى «أن العقل الديني والعقل الميتافيزيقي الكلاسيكي أعرضا عن جدلية الفكر - واللغة - والتاريخ، واعتمدا على مفهوم جوهري، ثابت، اكتسب قوةً إلزامية تخييلية لتقديس ما كان غير مقدس، وتحريم ما كان غير محرم، وتنزيه ما كان غير منزه، وتحويل ما كان دنيويًا إلى شيء ديني»، ص ١٢، ووصل بعد كلام طويل خطير، وتعليقات أخطر من هاشم صالح، إلى بشرية القرآن، وتغير نصوصه بين النسخة الشفهية والنسخة المكتوبة المدونة: ص ٢٨-٢٩، ويكفينا تعليق هاشم صالح، عندما يقول: «وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائمًا بحذافيرها»، وقوله ص ٣٤: «في الواقع أن مفهوم

الإسلام الصحيح هو أسطورة في رأي أركون. فكل مذهب يشكل تأويلًا متفرعًا عن القرآن: أي عن الأصل»، وقوله - المعلق - ص٤٠: «الأول [العقل التسليمي] يرفض أن يطرح أي سؤال على كيفية تشكل النص القرآني من وجهة نظر تاريخية ويسلم بالرواية الأرثوذكسية كما هي دون نقاش، وأما الثاني [العقل النقدي] فيرفض أن يستقيل أمام هذه المهمة بحجة أن الأمر يتعلق بالمقدسات. فالعقل النقدي يريد أن يطبق على النص القرآني ذات المنهجية التي طبقت على النصوص الأخرى وأثبتت فعاليتها. هنا يكمن الفرق الأساسي». ويقول أركون ص٤١: «إن موضوع البحث [القرآن] هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية. ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن أو لم يكشف عنها النقاب. ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين. واعتُبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم»، ويدعو أركون، إلى «تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني»، ص٤٤، ويزعم، أنه حصل «تدمير منتظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن»، وأنه لا يمكن الوصول للنص القرآني الصحيح والكامل، إلا «إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضح لنا تاريخ النص وكيفية تشكله بشكل أفضل. ولكن هذه احتمالية مستبعدة جدًا الآن وإن لم تكن مستحيلة»، ص ٤٥، ويعلق هاشم على كلام أركون السابق بالتأييد، والزعم بأن «كل النسخ التي كانت معاصرة للقرآن دمرت إلا نسخة واحدة هي النسخة الأرثوذكسية التي فرضتها السلطة الرسمية.»، نفس الصفحة، ويتضح موقفه عندما يثني على زميلته المستشرقة جاكلين شابي، وكتابها إسلام «محمد/ رب القبائل»، فهو يشعر بالسعادة، لأن يشير «إلى كتاب قيم مثل هذا الكتاب، كتاب يمشي في الاتجاه الذي يرغبه الباحث المفكر ويسعى إليه. إن كتابها يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، إبستميائية وإبستمولوجية، في الكتابة التاريخية عن القرآن»، ص ٤٩، ثم يطيل الكلام في الثناء عليها، ويعلق هاشم

صالح على كلامه السابق، بالقول: «هذا هو الكتاب الاستشراقي الثاني الذي يحظى بإعجاب محمد أركون بالإضافة إلى كتاب جوزيف فان ايس. ويبدو أن الباحثة قد ذهبت بعيدًا في أرخنة كل ما نزعت عنه تاريخيته على مر القرون. لأول مرة يتجرأ باحث على أرخنة النص القرآني إلى مثل هذا الحد. لقد كشفت عن تاريخيته، أي عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية. ولذلك فهو يصدم كثيرًا حساسية المؤمن التقليدي»، ص ٥٠، فهذه مراجعهم وهذه مصادرهم، ولكنهم لا يملكون جرأة أركون وهاشم ونصر أبو زيد وغيرهم، فهل عرفنا من أين يأتينا البلاء؟، وهل عرفنا إلى أين يسير الأمر بهؤلاء، وإلى أين سار بهم؟، ويوجد في الكتاب السابق كلام كثير للرجلين، حول إضافة العقائد، من قبل «الفاعلين الاجتماعيين التاريخيين»، بل وتجاوزوا ذلك إلى ما هو أكبر وأخطر، مثل قول أركون ص ٥٣: «ومن أهم هذه المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي / والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبًا. فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية»، ثم يعطينا الأمثلة على ذلك، ص ٥٤ / ٥٥، ويوضح هاشم ذلك، بأن «الفكر ليس واقفًا في الفراغ أو في السماء وإنما هو داخل المجتمع ويتأثر بما يحصل فيه. وحتى الدين نفسه فإنه داخل المجتمع وليس فوقه. والدليل على ذلك أن المجتمع المتقدم المستنير يكون تدينه متسامحًا، منفتحًا، والمجتمع الفقير المتخلف يكون تدينه متشددًا، ضيقًا»، ومثل قول أركون ص ٥٦ / ٥٧: «لأوضح الآن ما أقصده بكل ذلك. إذا كانت الإمكانيات الحالية للبحث التاريخي تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمي لا يدحض إلى قاعدته البيئوية والعرقية - اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، وأن عليه بالتالي أن يغير من مكانته المعرفية، فإن ورشة جديدة من العمل تنفتح أمامنا. والسؤال الذي يطرح نفسه علينا عندئذٍ هو التالي: كيف نقيم العدل والإنصاف بصفتنا مؤرخين أيضًا، بين مكانتين معرفيتين متميزتين تمامًا للقرآن؟ أقصد مكانة القرآن المكي المعاد إلى حقيقته التاريخية واللغوية المحسوسة بصفته نصًا متمايزًا عن

النص المدني كما عن النص الذي سيفرض نفسه لا حقًا تحت اسم المصحف. ثم مكانة المصحف الذي أفضل أن أدعوه بالنص الرسمي المغلق والذي استهلكته الأمة المفسِّرة وعاشت عليه طيلة قرون وقرون وسوف تستهلكه أيضًا طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلًا، أي وحيًا معطى يلغي أو يبطل المكانة الأولى التي عراها المؤرخ أو كشف عنها النقاب. وهو يلغيها من خلال التأويل والحياة المعاشة، وبالتالي داخل المسار التاريخي»، ويعلق هاشم صالح على هذا الكفر الصريح، بقوله: «السؤال العميق الذي يطرحه أركون عميق جدًا ويستحق وقفة خاصة. فالمؤرخة المحترمة [جاكلين شابي] استطاعت أن تثبت تاريخية القرآن عن طريق التمحيص التاريخي الدقيق. وقلبت بالتالي من مكانته المعرفية: فبعد أن كانت قدسية متعالية، أصبحت أرضية واقعية. وهذا شيء خطير جدًا وصادم بالنسبة لحساسية كل مسلم (حتى ولو لم يكن مؤمنًا). هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإننا نعرف أن القرآن اتخذ على مر العصور مكانة متعالية وتنزيهية بالنسبة لجميع المسلمين. وكان يمثل المعنى النهائي والأخير. فكيف نوفق بين هاتين المكانتين المعرفيتين للقرآن؟»، ص ٥٦ / ٥٧، وسننقل ما قاله أركون ص ١٢٨، فهو واضح الدلالة على اتهام العلماء بالتحريف والإضافة: «وأما اللحظة اللاهوتية فلا يمكن أن تجيء إلا بعد هذا المسح التاريخي الذي يعيد للنص الذي نقرؤه اليوم كل سمات العبارات الأولية قبل أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب. أقصد قبل تشكل وانتشار واستقبال ليس ما ندعوه عمومًا بالقرآن، ولا حتى بما ندعوه بطريقة اختزالية بالمصحف، أي بالمدونة الرسمية المغلقة. وإنما نحن نهدف إلى تحرير العبارات الشفهية الأولى التي تلفظ بها النبي من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية التي أسقطت عليها لاحقًا من قبل الأمة المفسرة (أي أمة المسلمين). وهي تركيبات وإسقاطات تراكمت فوق بعضها البعض طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى (قلت الأمة المفسرة وأنا أقصد في الواقع العلماء بالمعنى الإسلامي الكلاسيكي للكلمة ثم الشخصيات الدينية التي رفعت إلى مرتبة الأئمة المجتهدين بعد السلف الصالح)

فهؤلاء هم الذين يمثلون كل الأمة»، فكيف يعلق هاشم صالح على هذا الكلام الصريح الكفر؟، إنه يقول في الهامش ص ١٣٠ : «هذا يعني أن الاعتقاد الإسلامي لم يشكل دفعة واحدة منذ لحظة النبي محمد كما يتوهم جمهور المسلمين، وإنما استغرق تشكيله أربعة قرون على الأقل من النقاشات والجدالات والصراعات الحامية. وبالتالي فهو عبارة عن محصلة لصيرورة تاريخية، بطيئة، معقدة، ولكنه بعد أن تشكل أخذ يفرض نفسه كحقيقة مطلقة لا تناقش ولا تمس. أخذ يخلع القدسية والتعالي على نفسه ويطمس تاريخيته. ولم يعد يسمح لأحد بكشف الغطاء عن كيفية تبلوره أو تشكله، لأن حراس الأرثوذكسية الأشداء يخشون عندئذ من أن ينكشف الطابع التاريخي لاعتقادهم ونصوصهم التأسيسية. ولكن هاهو المؤرخ الحديث أي محمد أركون، يجيء لكي يكشف النقاب عن حقيقة ما حصل بالضبط، ويقوم بانقلاب كامل على الصورة التبجيلية والأرثوذكسية للتراث، ويقدم بدلاً عنها الصورة الواقعية الحقيقية».

ويقول في كتاب: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط الأولى ٢٠٠١ : «كان الفيلسوف إيمانويل كانط قد تحدث عن ميتافيزيقيا الإبداعية الإنسانية، وحددها على النحو التالي: إنها التوليد الحر لقيمة جديدة عن طريق الفعالية المستقلة للذات الإنسانية. كانت الأنظمة اللاهوتية اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية قد اهتمت بالإبداعية الإلهية الكامنة في الإنسان: أي بالمقدرة الخلاقة المنقولة من قبل الله إلى الإنسان. وهذا يدل على أي مدىً يعاش فيه الفعل الخلاق للإنسان بصفته تأكيدًا حارًا ومتحمسًا لكينونته العميقة والتي لا تختزل. وهي كينونة تُسقَط على عمل فكري أو أدبي مؤهل هو أيضًا لعدم الاختزال، وبالتالي الديمومة. قلت تُسقَط، وكان يمكن أن أقول تُخلّد في هذا العمل. وذلك لأن العمل الإبداعي الخلاق يولد مديونية المعنى بالنسبة لأجيال متتالية من المبدعين...»، ص ٣١١ / ٣١٢، فكيف شرح لنا هاشم صالح «مديونية المعنى»؟، فبعد أن بين لنا أنها الشعور بالامتنان والدَّين نحو صاحب

نص معين لاستمتاعنا بهذا النص، وأنه «يتفضل علينا بمجرد وجوده»، فهاهو يقول ص ٣١٢، مساويًا بين الأنبياء وغيرهم: «هذا ما نشعر به تجاه القرآن أو الإنجيل أو التوراة أو شكسبير أو المعري أو دوستويفسكي، الخ. نحنُ مدينون للعباقرة الذين أنتجوا لنا كل هذه الأعمال الرائعة التي بقيت خالدة تتحدى الزمن. وسوف تستوحى هذه الأعمال الرائعة من قبل أجيال وأجيال من المؤمنين أو القراء أو المبدعين. وكل عصر له مبدعوه وله أيضًا إبداعه الخاص الذي يتناسب مع بيئته وزمنه وحاجياته الفكرية والروحية والأدبية. والحياة بدون إبداع لا معنى لها. فما معنى الحياة الثقافية العربية مثلًا لولا وجود القرآن وبلاغته التي لا تضاهى وأخلاقيته المثلى وروحانيته التي تخترق القرون؟، وقل الأمر ذاته وإن بمعنى آخر عن شعر المتنبي أو غيره»، ويزعم أركون، أن تأثر المسلمين بالفلسفة الأرسطية، هو الذي جعلهم يسقطون العقلانية على القرآن، ويرفضون أن يكون فيه قصص أسطورية ص ٢٩٣، ويوافق هاشم على هذا التحليل، ويكمل قائلًا في نفس الصفحة: «ولكن الدراسة الألسنية المتأنية للقرآن تكشف عن امتلائه بالمجازات الرائعة التي تخلب العقول. والمجاز هو أداة المعرفة الخيالية أو الشعرية أو القصصية. ولكن المسلم التقليدي ينكر وجوده لأنه يقرأ القرآن قراءة حرفية ويرفض أن يحتوي كتاب الله على أي لغة مجازية أو شعرية. وهذا موقف لاهوتي وليس موقفًا علميًا أو ألسنيًا»، ويتكلم أركون، عن «مدى أهمية المقاربة التاريخية والأنثربولوجية النقدية. فهي تفهمنا ما يلي: كيف تقوم التراثات الخطية [ومنها الكتب السماوية] ببتر نفسها عن طريق ضغوط الانتقاء والحذف التي تمليها الأرثوذكسيات الدينية، أو الفلسفية، أو الأدبية، أو السياسية. ينبغي علينا تحديد أنواع البتر هذه، مثل الكشف عن الآليات الاجتماعية والأيديولوجية للانتقاء، والرفض، والنسيان، والتقنيع أو التنكير. إذا ما قمنا بذلك فإننا نستطيع أن نسيطر بشكل أفضل على الشروط اللغوية والاجتماعية والتاريخية لإنتاج المعنى. إن هذه السيطرة (أو المراقبة) تتيح لنا بعدئذ أن نميز بين المعنى الذي يؤدي إلى استلاب الروح، والمعنى الذي يؤدي إلى تحريرها. وعندئذ نزود أنفسنا بإمكانيات أكثر من أجل

التواصل مع اللحظات الكبرى ومع الشهود الأغنياء على الإبداعية الخاصة بالتداخلية الثقافية (أو بالتفاعل بين الثقافات المختلفة»، المصدر السابق ص ٣١٤ و٣١٥، وعلق هاشم صالح على هذا الكلام، بقوله: «يقصد أركون بالشهود الأغنياء الشهود الكبار على التاريخ كالأنبياء، والفلاسفة، وكبار الشعراء والكتاب. فهؤلاء هم الذين أغنوا الوجود البشري بإبداعهم الرمزي العظيم الذي دشن في كل مرة حركة التاريخ وملأ قلوبنا بالبهجة والأمل. واللحظات الكبرى في التاريخ هي تلك التي شهدت ظهور كبار الكتاب والفلاسفة أو الأنبياء. فمثلًا لحظة ديكارت، أو كانت، أو هيغل، أو فرويد أو سواهم هي لحظات كبرى في التاريخ. لماذا؟ لأنها شهدت انكشاف حقيقة ما كانت مخبوءة في باطن الزمن. لم يكن أحد قادرًا على التوصل إلى هذه الحقائق قبل ظهور هؤلاء المفكرين الأفذاذ. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن ظهور كبار الكتاب كالتوحيدي، والمعري، والمتنبي، وشكسبير، ودوستويفسكي،.... الخ».

ويصرح محمد أركون أكثر ببشرية الإسلام والقرآن، وإنكار الوحي، ودور «الفاعلين الاجتماعيين»، في الحذف والإضافة والتبديل والتغيير في العقائد والأحكام، في كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ويوافقه المترجم والمعلق هاشم صالح في كل ما قاله، وقد سبق النقل عن هذا الكتاب وهذه بعض المقتطفات الإضافية، لمزيد من الوضوح، وسأكتفي بذكر الصفحة: «يمثل العصر الافتتاحي لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية (= تجربة محمد) على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس، والعكس: أي محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية. إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فورًا للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والمدينية، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه، وبين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي»، ص ١٦أ

ويهمش على كلامه هذا ص ٤٣، بالقول: «بعد استعراض هذه المتضادات الثنائية مباشرة نجد أنها تستدعي الملاحظات التالية ضمن منظور نقدي:

١- إنها توضح متضادات موجودة بالفعل في الخطاب القرآني وتتخذ موقعًا حاسمًا فيه.

٢- إن استبطان هذه المفاهيم الثنائية الضدية قوي وعميق جدًا إلى درجة أنه يؤثر على كل الأفراد وعلى اللغة الشائعة.

٣- ولكن كل الموضوعاتية الأنطولوجية المتعالية التي تحتوي عليها هذه المتضادات قد أصبحت بالنسبة لرهانات العقلانية الراهنة خاضعة للتاريخية (أي للتغير) ولنقد الخطاب»، ويقول ص ١٧: «فعلى مستوى القرآن وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك ومتموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات. نجد أن اللغة والفكر آنذاك أي لحظة انبثاق القرآن مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش»، ويتكلم طويلًا في ص ٥٤-٦٣، منتقدًا الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية، داعيًا إلى تجاوزها إلى ما يسميه الإسلاميات التطبيقية، التي يطبقها ويدعو إلى تطبيقها، مبينًا خصائصها، ويرى أن هذه الطريقة «تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

١- كفعالية علمية داخل الفكر الإسلامي، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن. يتطلب الأمر هنا جهدًا كبيرًا من أجل تحرير الفكر الإسلامي طبقًا للفكرة الباشلارية (نسبة إلى باشلار) التي تقول إنه لا يمكن أن يتقدم الفكر العلمي إلا بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة.

٢- كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله. إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية»، ص٥٦،

ويبين بعد ذلك مباشرة تطبيقه لهذه المنهجية على القرآن، فيقول: «كنت قد انخرطت ضمن هذا الإطار المزدوج، منذ فترة في عملية إعادة قراءة القرآن. إن الأمر لا يتعلق بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى. ما أريده فعلًا، هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه. وإذ نشتغل موضوعًا مركزيًا كهذا، خاصًا بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام»، ص٥٦، وينتقد الإسلاميات الكلاسيكية «الاستشراق» في نفس الصفحة، بأن شروط ممارستها «لم تكن قد وضعت أبدًا موضع النقاش انطلاقًا من الظاهرة القرآنية أو كما يقول هنري كوربان، من ظاهرة الكتاب المقدس المعتبرة كمعطى لغوي وعامل تاريخي محسوس، وليس كوحي نهائي مبطل أو مكمل للوحي السابق»، ويستمر في الطعن الصريح والمباشر في النبوة والوحي والقرآن، فيقول ص ٥٧: «لقد ارتبطت ظاهرة الإسلام منذ نشأتها، بكلام أصبح نصًا، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات [التطبيقية] أن يكون مختصًا بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلًا على أحد أنواعها. في الوقت ذاته، فإن الإسلام كظاهرة دينية، لا يمكن لنا أن نقلصه (نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة، المتمتعة بحياة خاصة كالجواهر الجامدة. فالإسلام كأي دين آخر، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني والبسكيولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن «نظام العمل التاريخي» لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافي (فن أدب فكر)»، ويؤكد في الصفحة نفسها، أن «الإسلاميات التطبيقية تعلم أنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعنى الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر

باسكال»، ويحدد «بدقة أكثر»، برامج وبواعث وأهداف «الإسلاميات التطبيقية»، عندما يقول ص ٥٨: «لما كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (التابوهات) العتيقة، والميثولوجيات [الأساطير] البالية، ومحررًا من الأيديولوجيات الناشئة حديثًا، فإننا سوف نتطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك، نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل علمية، ووسائل واختيارات مرحلية، وأهداف نهائية، هما: القطب الذي يدعوه العرب «بالتراث» والذي ماانفك الوعي العربي والإسلامي عن الحنين إليه (أو ادعائه) حتى اليوم، والمدعو أحيانًا بالعصر التأسيسي (الزمن المليء بالوحي زمن السلف النماذج)، ثم قطب الحداثة»، ويطيل الكلام حول المنسي والمهمل والمبتور واللا مفكر فيه والمستحيل التفكير فيه والملغى والمحذوف في الفكر الإسلامي، ويصل إلى أنه «من أجل أن نقيس حجم هذه الظاهرة في الإسلام، يكفي أن نذكر بالطريقة التي فرضت (بها نسخة واحدة للقرآن في القرن الرابع)»، ص٦٠، ويطيل الكلام في الفصل الثاني من كتابه هذا، ص٦٥-١١٣ عن كتاب الرسالة للإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ويخصه بكثير من أكاذيبه وظلمه وعدوانه، ولا ينسى الطعن في الكتاب والسنة والنبوة والوحي، فيقول ص٧٥: «هذا يعني أن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ تسير في اتجاه واحد، بمعنى أن القرآن يمثل «تنزيلًا» عموديًا من فوق لكلام الله على تاريخ البشر الأرضي. إنه أي القرآن لا يدين بشيء لهذا التاريخ، وإنما هو على العكس يدرجه ويدمجه ضمن صيرورة الزمن الأخروي»، يقول هذا الكلام وهو يعرض رأي المسلمين قاطبة في الوحي والتنزيل معترضًا عليه ناقضًا له، ولا ننسى أن نذكر مرة أخرى أنه وضع كلمة «تنزيل» بين قوسين، ودلالة ذلك حسب مصطلحهم رفض معنى هذه الكلمة، ويتساءل ص ٨١ قائلًا: «هل يمكننا القول أن العقل المؤمن داخل منظور الوحي التوحيدي قد عوض عن مزعمه المفرط والفادح بأنه الناقل الوسيط لحكم الله عبر التاريخ الأرضي، أقول عوض عن ذلك عن طريق ترسيخه للإحساس الحاد



بالتواصل مع الله الحي بيننا وعن طريق الخضوع المتخشع للفرائض الشعائرية وقبوله الساذج بوعود الحياة الأبدية في الآخرة»، ويصل في اتهامه للعلماء بالتلاعب بالقرآن والحديث والسيرة النبوية، إلى درجة الكفر الصريح، وذلك عندما يقول ص ٨٥-٨٦ : «إن التيولوجي كالمؤرخين من أصحاب الحديث لا يعير انتباهًا للتلاعب المبطن أو الضمني الذي يقوم به في كل مرة يستشهد فيها بآية من القرآن أو حديث الرسول. ينبغي الإلحاح على هذه النقطة والتوقف عندها أكثر، لأن العقل الإسلامي تمامًا كالعقل اليهودي أو المسيحي أو الماركسي الدوغمائي والمشكّلة جميعها على هيئة مسلمات ومنهجيات تهدف إلى الحفاظ على الأرثوذكسية أقول أن العقل الإسلامي قد استسهل بذلك الأمور وأساء إلى نفسه ولم يعد عقلًا نقديًا. إن أولى هذه التلاعبات التي قام بها تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب. ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والانعكاسات التكوينية والبنيوية والأبستمولوجية لهذا المرور (= الانتقال) وذلك في ميدان علمي الأنتربولوجيا والألسنيات. لقد حصلت هذه الظاهرة في وقت مبكر جدًا بالنسبة للقرآن. وهذا ما فعله أيضًا ناشرو السيرة النبوية كابن هشام.... وقد عممت هذه الظاهرة وانتشرت بشكل أسرع بعد إدخال صناعة الورق إلى المجال العربي الإسلامي في نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي....، وأما التلاعب الثاني فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية وتماثلية ما بين الزمكان الأولي والأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة وبين الزمكانات المتغيرة (= الظروف المتغيرة) التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصًا. هنا أيضًا يتم الانتقال دون طرح أي تساؤل بخصوص شروط إمكانيته وصحته، أقول يتم الانتقال من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد (أقصد تجربة النبي الذاتية) أو المصاحبة لعمل جماعي محدد (تجربة النبي وأتباعه، التاريخية)، إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابيًا. ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى وأعمال أخرى وأزمنة أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة. لكن يبقى صحيحًا

أيضًا أن الكلام الشفهي الذي تحول إلى نص محفوظ عن ظهر قلب أو مسجل و مكتوب قابل عن طريق صياغته اللغوية الأولية لكل عمليات الإسقاط والتعميم. ذلك أن الأمر يخص هنا لغة ذات بنية أسطورية كما أوضحنا سابقًا في مكان آخر»، ويؤكد في هوامشه ص ١٠٩، «أن مشروعية السنة والإجماع والقياس تستند منطقيًا على مشروعية الله. ولكن تلاعب العلماء من رجال الدين بكل أصل (بما فيها القرآن) يؤدي إلى عشوائية ومخاطر التأويل والرواية (النقل التاريخي) والمحاكمة العقلية: أي إلى كل الممارسات المرتبطة بالعقائد العلمية والفرضيات المتحكمة بنظام ثقافي معين»، ويرى أنه لدراسة تأثر القرآن بالواقع المحيط به، يلزم الباحث عدة أمور، منها «أن نأخذ بعين الاعتبار كل الرهانات الأولية من رمزية ومادية، هذه الرهانات التي كان قد استهدفها الناطق الأكبر والفاعل المرسِل (أي الله بالذات بحسب المؤمنين، أو محمد بحسب المؤرخ النقدي)»، ص ١٠١، ويطعن في القرآن طعنات متوالية ص ١٠٢، يختمها بقوله: «إنه أي الخطاب القرآني يشكل بنية لإدماج وتمثل مختلف أنواع الحس العملي. نلاحظ مثلًا أنه في الوقت الذي يحدث فيه القطيعة مع الكون الديني للجاهلية فإنه يأخذ منه عددًا كبيرًا من الدعائم الرمزية ويدمجها ويتمثلها. (انظر بهذا الصدد ظاهرة الحج، وأيضًا كل القانون الأخلاقي ومفهومه المركزي الأساسي: أي مفهوم العِرض»، ويضرب المثال على القضايا التي تغير مفهومها، وكان يظن سابقًا أنها «ثابتة»، بـ«وحي، كلام الله، أصول، أحكام، الخ...»، ص١٣٣، وبعد أن يوجه النقد للمستشرقين الذين يكتفون بعرض العقائد الإسلامية «بحيادية»، وعدم تحمل «المسئولية العقلية والفكرية التي تفترضها مادة دراسته أو موضوع هذه المادة بالذات»، يدعو إلى منهجه وطريقته هو، التي لا يزال العرب والمسلمون «بعيدين عن تحقيق هذه الطفرة (أو القفزة) النوعية في ساحة المعرفة»، ص ١٤٤-١٤٥، ويخبرنا أنه سيحاول، أن يقدم «مثالًا تطبيقيًا على التحليل التفكيكي / التركيبي الخاص بالمناقشة الكبرى والحاسمة التي قسمت الوعي الإسلامي ومزقته منذ عام ٦٣٢ م»، والتاريخ المذكور هو تاريخ وفاة النبي ﷺ، ويعلق هاشم صالح

على الطفرة النوعية التي يدعو إليها أركون، بأنه «يقصد بالطفرة المعرفية هنا تحرر الباحث من كل المسلمات واليقينيات التي تلقاها منذ الطفولة من بيئته وعائلته أو من دينه ومذهبه. إن هذا التحرر يمثل الشرط الأولي والضروري من أجل أن ينخرط في ساحة البحث العلمي التحريري المعاصر. ولكن تحقيق هذه القفزة أو ذاك التحرر ليس أمرًا سهلًا. إنه يتطلب بذل جهد ضخم في مصارعة الذات ومحاولة تغييرها من الداخل ونسف كل العقبات التي تحول بينه وبين استكشاف آفاق جديدة. سوف نكون متفائلين إذا ما قلنا بأن عدد الباحثين العرب الذين حققوا ذلك يتجاوز أصابع اليد الواحدة»، ص١٤٥، ولاشك في رأيه أنه ومحمد أركون من هؤلاء المعدودين على أصابع اليد الواحدة، أما المثال الذي زعم أنه سيقدمه لحل المشكلة، التي «قسمت الوعي الإسلامي»، فقد أطال فيه الكلام الذي لا يقدم ولا يؤخر، ولكنه يخبرنا أنه سيكون «محكومًا بفرضيات العمل التالية»، وهذه أهم هذه الفرضيات، كما ذكرها ص١٤٥-١٤٦:

«١ - أن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر. وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطًا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل أو تتولد فيها.

٢- في مرحلة النطق الأولي بهذه الدلالات الاحتمالية المفتوحة على المعاني كافة (مرحلة النبي)، نجد أن القرآن يتكلم عن الدين المثالي الذي يتجاوز التاريخ، أو إذا ما شئنا يشير إلى التعالي. أما في مرحلة (أو على صعيد...) الدلالات المحيَّنة [من الحين أو الزمن] أو المجسدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية أو أخلاقية، الخ... فإن القرآن يصبح نوعًا من الأسطورة أو الأيديولوجيا الممزوجة قليلًا أو كثيرًا بمعنى ما للتعالي (أو المخترقة من قبل معنى ما للتعالي).

٣- القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي و «أرثوذكسي». على العكس، نجد أن المدارس (أو المذاهب)

المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة............

٩- لا يوجد في الحالة الراهنة للأمور أية مشروعية روحية أو معيار «موضوعي» أو أي مؤلف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الإسلام الصحيح. هذا يعني أن كل المشاكل التيولوجية التي أثارها القدماء ينبغي أن تطرح من جديد ويعاد تفحصها ودراستها على ضوء الطفرات المعرفية الأبستمولوجية الجارية حاليًا.

١٠ـ....... لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (= كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة. لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية. سوف يكون مفيدًا أكثر لو أننا نذهب في التحليل والتحري إلى أبعد من ذلك لكي يشمل الاحتجاجات التي أثيرت بخصوص تشكيل النص القرآني»، ويواصل الطعن في كتاب الله وثبوته وحفظه، ويتهم الصحابة بالتلاعب بكتاب الله وتغييره، وحجب وإخفاء ما يتعارض مع رغباتهم وأهوائهم، عندما يقول ص ١٧٣-١٧٤: «إن الشهادة (شهادة الصحابة لزمن الوحي) مورست أولًا... على مستوى النقل الشفهي للكلام الموحى وعلى مستوى الحكايات المتعلقة بتأسيس الأمة. ثم مورست في وقت ثان، متأخر قليلًا أو كثيرًا عن الحدث التأسيسي الأكبر (حدث الوحي)... أقول مورست على مستوى النقل المكتوب. هنا نجد أن الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية كان قد تم من خلال خطاب شفاف، الذي محا كل المناقشات وكل الصراعات، وكل الرهانات المتعلقة بالتسلسل التاريخي لحدوث العملية. لهذا السبب فإن النقد التاريخي الحديث يثير صراعات كبرى عندما يتعرض لمشاكل صحة النصوص (أو موثوقيتها). إن السيادة العليا المرتكزة على الحقيقة الدينية تتهاوى دفعة واحدة عندما تسحب من تحتها التقديسات الميثولوجية [الأسطورية]

والوظائف الأيديولوجية التي «تسندها» وتبرر لها وجودها ضمن نظام المعرفة التقليدية. إن السلطات السياسية والطبقات الاجتماعية المستندة إلى سلطة السيادة المصنوعة بهذه الطريقة، سوف تقمع كل خطاب تاريخي نقدي ما دامت لم تستبدل بالسيادة الدينية سيادة عقل (الثورة الفرنسية الكبرى)، أو سيادة العقل العلمي (المجتمعات الصناعية).»، ويعلق هاشم صالح على هذا الكلام، ص ١٧٤، بقوله: «من الواضح أن الكشف التاريخي عن هذه المرحلة من تراثنا سوف يبدد الكثير من الأوهام ويغير جذريًا التصورات الميثولوجية التي تشكلت في وعينا عن هذه المرحلة التاريخية الحاسمة. سوف يعيش العقل العربي الإسلامي عندها مرحلة تمزق بسكيولوجية هائلة يتطلبها أي مرور فعلي من المسلمات المعرفية للعصور الوسطى إلى المسلمات المعرفية للعصور الحديثة.»، ويشكك مباشرة في الوحي وثبوته، عندما يقول ص ١٨٨: «ما من أحد يقلق أو يتساءل عن شروط إمكانية وجود الوحي، ولا عن صحته أو ظهوره أو نقله، ولا عما يفعل الإنسان إذ يسمي الله، أو عندما ينتقل من الكلام الملفوظ من قبل النبي إلى النص المرتبط بمناسبات وقتية ومأساوية، ثم الانتقال من هذا النص الملفوظ إلى القانون المدني الذي قدس باسم الشريعة (القانون الإلهي)، ثم أخيرًا من هذا القانون المثبت والمرسخ من قبل من قبَل الأئمة الهداة الـمُقدسين هم أيضًا بدورهم من قبل التراث المنقول ـ وصولًا إلى قرارات القاضي في المحكمة. كم من القفزات المهلكة، وكم من الإلغاءات والحذف، وكم من التزويرات التي ارتكبت تاريخيًا من أجل تأسيس السيادة العليا، ومن أجل تمشية السلطات السياسية وتشغيلها باسمها»، ويواصل قائلًا ص ١٩٠: «إذا كان صحيحًا بأن الكلام المحفوظ في «الكتابات المقدسة»، أو «الكتاب» كما يقول القرآن، تمتلك حتى اليوم طاقة إثارة رمزية، وفضاء من التساؤل المنعش، ومنبعًا يرده الجميع، فإنه يصبح لازمًا أن نخلق الشروط الثقافية التي تسمح بأن نتعرف على الإمكانيات الكامنة الإيجابية الموجودة في كل التراثات المقدسة من توراة وإنجيل وقرآن. يفترض هذا العمل مسبقًا إيجاد تيولوجيا جديدة للوحي، هذه التيولوجيا التي لم يتكلم عنها أحد حتى اليوم، وذلك لأن

ما يهم كل أمة دينية حتى الآن هو تقوية التلاحم النضالي بين أعضائها وذلك بتركيزها على الموضوعات الأكثر تراثية للتمجيد الدفاعي أو الهجومي»، ويقارن بين الموقف الإسلامي والموقف الاستشراقي، ويلخص الموقف الإسلامي معترضًا عليه، فيقول ص ١٩٨: «يلخص هذا الموقف بشكل تام ذلك المجاز اللفظي الذي طالما استخدمه القرآن وكرره: إنه نزول الكتاب أو الوحي من فوق إلى تحت، أو بلغة القرآن إنه التنزيل. راح هذا المجاز يفرض الرؤية العمودية للإنسان تجاه المخلوقات والعالم والكون. كل المعاني الصحيحة والحقيقية أتت من الله ولا يمكن أن تأتي إلا منه. إن الله هو الكائن المطلق المتعالي الحي والفاعل في كل المخلوقات، وإذًا في المجتمع والتاريخ....، إنه لمن المهم فعلًا أن نقيس حجم المسافة التي تفصل مصطلحات الرؤيا العقلانية الحديثة عن تلك المصطلحات التي خلدها القرآن في العقول ورسخها. إن مفهوم التغير بحسب القرآن ليس عائدًا إلى لعبة القوى المتصارعة المختلفة والممكن معرفتها في المجتمع، وهو ليس عائدًا حتى إلى تلك الفئة العليا من الرجال المدعوين أنبياء أو حواريين أو مرسلين والذين يقودون الشعوب من عصر إلى عصر، وإنما هو عائد إلى الله نفسه الذي يزود كل نبي جديد بكتاب يمحو فيه أو يثبت الأوامر والنواهي المعتبرة أنها الخير كل الخير للبشر في هذا العالم وفي العالم الآخر. إن سلسلة الوحي المتواصلة التي كان القرآن قد ختمها ليست إلا كشفًا جزئيًا أو مؤقتًا عن الحقائق الخالدة والثابتة، التي لا يمكن سبرها والتي هي محفوظة في الكتاب الأكبر»، ويرى في الصفحة التي بعدها «أن القرآن، تمامًا كالتوراة، يقدم بعض المعلومات الأولية العديدة والدقيقة قليلًا أو كثيرًا والتي تنتسب إلى كل من هذه العلوم المذكورة»، ويطيل الكلام والادعاءات الفارغة التي لا دليل عليها، ويعقب عليه بقوله ص ٢٠٢: «لكن كل ذلك يستند على المسلمة المركزية التي ذكرناها في بداية هذا الحديث والتي تقول بأن المجتمع وتاريخه ينتجان عن الدين الذي علمه الله وليس العكس»، والعكس - في رأيه - هو أن المجتمع والتاريخ هو الذي ينتج الدين، ويتهم الإسلام والقرآن بأنه أسطورة ص ٢٠٧-٢٢٠، ويحاول هو وهاشم صالح التفريق بين

الأسطورة والخرافة، لتخفيف صدمة القارئ المسلم، ولكنهما يثبتان ما يحاولان نفيه، ويبقى مصطلح الأسطورة والخرافة متقاربان جدًا، ويتضح ذلك، عندما نقرأ قوله ص٢١٠-٢١١: «إن لمفهوم الميث "الأسطورة" قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أول مشروعًا جديدًا للعمل التاريخي. وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظامًا رمزيًا جديدًا. إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوبًا دائمًا بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية). لكن هذه (الأسطورة) الأولية تصبح فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم. أن الميث عندئذ لا تعود ابتكارًا وخلقًا جماعيًا حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها، وإنما تصبح نوعًا من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهي النظام الرمزي الموروث»، وشرع بعد ذلك في تطبيق التعريف الذي ذكره للأسطورة على تاريخ الأمة، كما فعل المحمود فيما مر معنا، في تشابه يصل إلى حد المطابقة، ويصبح أكثر صراحة ووضوحًا في القول ببشرية الإسلام والقرآن وتحريفه وتبديله، وذلك عندما يقول في ص٢٢٠-٢٢١: «من الذي خلق القيم ومن الذي عبر عنها طيلة العشرين عامًا التي قضاها محمد في مكة والمدينة في التبشير والعمل التاريخي؟، نحن نعرف جيدًا الجواب الإسلامي وجواب المستشرقين (الإسلاميات الكلاسيكية) على هذا السؤال. بالنظر إلى ما كان قد أكد حتى الآن فإنني أقول بأنه ينبغي قطع الطريق من جديد بالمقلوب...، لماذا ينبغي أن نقطع الطريق بالمقلوب؟، لأنه ينبغي أن نتجنب الوهم الأسطوري للإصلاحية السلفية التي تعتقد

دائمًا بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها، أي الابتداء من اللحظة المؤسسة (= لحظة الوحي لكلام الله الذي وضحته تعاليم النبي وأعماله). ولأن فكر العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان المتأثرة أكثر فأكثر بالعلوم الدقيقة تفضل طريقة التجريب والملاحظة المستعادة والممتحنة والمغتنية باستمرار عن طريق المعرفة الإيجابية للتاريخ الأرضي الذي يدعي المؤمنون أنه محكوم بكلام الله حسبما فسرته الأمة. والذي هو في الواقع خاضع للحتميات والقوانين الفيزيائية والكيميائية والكونية والسوسيولوجية والبيولوجية.....، ثم نتأكد أخيرًا فيما يخصنا نحن المعاصرين بأن العلاقة اللغوية البحتة التي تربط بين النص الرسمي المغلق (أي الناجز والنهائي) والخطاب القرآني باعتباره مجموعة من السور التي لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة، قد فقدت إلى الأبد ولا يمكن الوصول إليها، إن فقدان هذه الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين الذين شهدوا شخصيًا انبثاق الظاهرة القرآنية»، ويؤكد على تأثر النبي ﷺ بمجتمعه في صناعة العقائد والشعائر، من خلال مقارنته بشيوخ الطرق الصوفية، الذين يعيشون في مجتمعات ذات «ثقافة شفهية»، فيمتصون شعائرها ويضفون عليها المشروعية والقدسية مهما كانت بعيدة عن الإسلام، «وهذا ما فعله النبي بخصوص الحج مثلًا»، ص٢٣١، ويخبرنا عن دور الدين سابقًا، وأنه دور يتقلص أمام قوة العلم وحججه، فيقول ص ٢٣٨-٢٣٩: «كانت الأديان قد كرست خلال قرون عديدة حلولًا عملية لتساؤلات ميتافيزيقية تتعلق بمبدأ الكائن وأصل العالم والحياة ومعنى الوجود البشري ومعايير العمل العادل... كانت هذه الحلول المتضمنة في قانون ديني وعقائد تيولوجية متماسكة قليلًا أو كثيرًا فعالة من أجل الحفاظ على النظام الاجتماعي وتبرير الأنظمة السياسية والسلوك الأخلاقي، كما كانت قد أنتجت معارف متنوعة وأعمالًا فنية وتجارب روحية. إن دور الدين إذًا لا يستهان به، ثم إن الإسلام يعد من أكثرها حيوية وإنتاجًا. ولكن هانحن نجد أنفسنا أمام العلم الحديث الذي اخذ يمزق ببطء، ولكن بثقة، كل الأنظمة الفكرية المعتبرة ثابتة ونهائية خلال وقت طويل. وهانحن نجد أن كل اليقينيات



المعروفة والملقنة تصبح متقاربات رمزية وإثارات مجازية وبناءات أسطورية تشكل الخيال وتكون الحساسية، ولكنها تتجاهل تمامًا مسألة الواقعي الحقيقي والحقيقي الواقعي. إن هذه الكلمات التي علمها الله والتي تشكل اللغة التي هي وسيط لابد منه مابين العالم والوعي إن هذه الكلمات ليست إلا علامات لا تحيل بالضرورة إلى الشيء، وإنما تدل غالبًا على الصورة التي يتلقاها الوعي عن الشيء. هكذا لابد من العودة إلى ملاحظة ودراسة الوسط الاجتماعي التاريخي، واستعادة المسار الطويل نحو المعنى، هذا المسار الذي هو واثق من نفسه أحيانًا، ومتعثر وقلق أحيانًا أخرى أمام الظهور المفاجئ وغير المنتظر والمزلزل للعامل الديني الأكثر عتقًا وقدمًا»، وفي الفصل السابع من الكتاب، ص ٢٤٥-٢٧٣، ينتقد أركون خطاب المستشرقين، ضاربًا المثل بالمستشرق الصهيوني الحاقد برنارد لويس، داعيًا إلى تجاوزه إلى خطابه الجديد ومنهجه الجديد، فيقول ص ٢٥٥: «فالمستشرق، إذ يكتفي بالسرد الأمين للغات الشائعة والظاهرة، يرفض في الواقع أن يأخذ الحقيقة المقنعة أو المخفية بعين الاعتبار ويؤيد الوهم الخادع بأنه يقدم معرفة مطابقة وصحيحة من وجهة نظر المسلمين أنفسهم ومن وجهة نظر المؤرخ الحديث الذي يتكلم عنهم في آن معًا. إن الشيء الخطير الناتج عن هذه العملية التمويهية هو أننا نحرم أنفسنا من القبض على الآليات الاجتماعية والنفسية والثقافية واللغوية العميقة التي أتاحت تقنيع الواقع وإخفاء وجهه الحقيقي. وهكذا يساهم المستشرقون في حرمان الفكر العربي أو الإسلامي المعاصر من الوسائل المنهجية الحديثة التي تمكنه من تفكيك مناخ التصورات القديمة التي خلفها الماضي. هذا التفكيك ملح وضروري لكي نعيد التفكير من جديد بالمشكلة الحاسمة للسيادة العليا التبريرية والسلطات السياسية في كل مجتمع»، بل ويتهمهم بـ«الاستقالة الثقافية والعقلية»، الصفحة السابقة، ويرى، أن من واجب المستشرق «أن يفكك مناخ التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يمس تجبر المخيالات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب التبرير والأنظمة الاعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي»، ص ٢٥٦، ويطيل

الكلام حول الإضافات، التي أدخلها «الفاعلون الاجتماعيون»، وهم العلماء من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان على الإسلام، في فرية كاملة تدل على طبيعة المنهج الذي يدعو إليه، ثم يصرح للمرة ربما العشرين، ببشرية الأديان كلها، في كفر لا مجال للشك فيه، عندما يقول ص ٢٦٠-٢٦١: «إذا كان ممكنًا أن نستعيد بخصوص النبي محمد الإثارات الخيالية المشابهة لتلك التي أثارها أنبياء التوراة أو يسوع المسيح، فإن ذلك عائد إلى أنها تنتمي جميعًا إلى نفس البنى الأنتربولوجية للمخيال الذي ساد الفضاء العقلي لمنطقة الشرق الأوسط. ينبغي أن نتجاوز القصص والحكايات الخاصة بكل تراث توحيدي من هذه التراثات (يهودي، مسيحي، إسلامي) والتي ألفت لغايات تبجيلية وجدالية، وينبغي أن نتجاوز الشخصيات الرمزية الكبرى التي أصبحت رمزية ومتعالية عند كل واحد من هذه التراثات، لكي نتوصل إلى شيء أعمق وأبعد يتمثل في المخيال المشترك الذي كان قد تلقى ونشر وعمم ظواهر كلام الله والوحي والنبوة والرؤيا الأخروية والبعث والمعراج، الخ... عندئذ وعندئذ فقط نخترق للمرة الأولى وبشكل حاسم الحدود القاسية التي تفصل بين هذه الأديان والتي رسخت منذ قرون وقرون من قبل الأنظمة التيولوجية التي هدفت فقط للدفاع عن مصالح كل طائفة وإعلاء شأنها. إن انتقالًا كهذا من النظرة التيولوجية إلى النظرة الأنتربولوجية لا يمثل قطيعة أبستميائية فحسب، وإنما هو يمثل أيضًا ثورة عقلية كاملة لما تنجز بعد»، ويواصل الطعن قائلًا ص ٢٦٤ : «إن مفاهيم مثل النبي أو القائد الديني والروحي أو رسول الله أو حواري الله ليست واضحة إلا للمؤمنين الذين اعتادوا على تكرارها ضمن إطار المعارف والاعتقادات المرسخة والمثبتة خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى. والأمر يتعلق، بالنسبة للمؤرخ، في اكتشاف العوامل والإجراءات المعقدة التي أتاحت هذا الترسيخ أو التثبيت. إن تحويل الأمر الواقع والحاصل المتمثل في انتصار الفئة الاجتماعية السياسية الملتفة حول محمد في الحجاز إلى نوع من المثال الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه في الفلسفة الدينية والسياسية معًا، أقول إن هذا التحويل يمثل ممارسة شائعة ونموذجية تخص كل التركيبات الأيديولوجية.

إن هذه المنهجية أو الممارسة بالذات هي التي كانت قد وجهت عملية إنجاز كل الأدبيات التاريخية التي يعتمد عليها المؤرخ الحديث (أو المزعوم هكذا) [المستشرقون] من أجل التوصل إلى استكشاف «بدايات» الشيعة أو الإسلام بشكل عام. إن الحط من قدر هذا التأريخ لا يتمثل فقط بالشك في الصحة القطعية لهذه القصص أو الحكايات، وإنما يتعدى ذلك إلى تبيان كيف أن الإطار الأدبي لهذه القصص بالذات هو عبارة عن أداة هائلة لتحويل الممارسات التاريخية والشخصيات العادية إلى نوع من النماذج العليا للمعرفة والسلوك».

ويواصل في ص ٢٦٥: «من الناحية التاريخية: ينبغي تحرير الفكر من أشكال التصور والإدراك التي فرضتها الأدبيات الإسلامية (أو التراث الإسلامي) والتي رمت في ظلمات الجهل والجاهلية كل جوانب المجتمع العربي السابق على الإسلام. إن القرآن يشهد بشكل واضح على حصول صراع من أجل السلطة بين فئة اجتماعية في طور الانبثاق والظهور دعيت «بالمؤمنين» وبين القوى التقليدية التي حط من قدرها تحت أوصاف من نوع «الكفار، المنافقون، المشركون، الظالمون»، الخ... إنه ليس عدلًا أن نقرأ في تاريخ لاحق وبعد أن انتهت الأمور وأصبحت أمرًا واقعًا هذا الديالكتيك الاجتماعي العادي والمعروف في كل المجتمعات، أقول ليس عدلًا أن نقرأه من وجهة النظر التيولوجية المثبتة من قبل رجال الدين لترسيخ وتدعيم سلطة الدولة المدعوة بدولة الخلافة»، ويواصل في ص ٢٦٦: «كان الخطاب القرآني والمبالغات السيمانتية (المعنوية) والرمزية التي خلعتها عليه الأجيال اللاحقة قد حول الديناميكية الاجتماعية التاريخية الموجودة في كل أوساط الحضارات إلى نوع من الحقيقة الكبرى المتعالية. المقصود بذلك أنه تم تحويل تجربة محمد البشرية المادية المحسوسة إلى نوع من التجربة الفوق بشرية والمتعالية»، ويواصل في نفس الصفحة، قائلًا: «هل كان محمد وأتباعه الأول يولون للتقديس مكانة أنطولوجية ووظائف رمزية وشعائرية وغايات عملية تجريبية وأنماط

تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي كان أي التقديس نفسه يتحلى بها في بيئات المعارضين؟، أقصد بالمعارضين هنا العرب الذين احتقروا وحط من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك والجاهلية والكفر. يضاف إليهم اليهود والمسيحيون الذين اتهموا بتزوير الكتابات المقدسة. لنحذر نحن فيما يخصنا من تقديم جواب تيولوجي على هذا السؤال الجديد والمبتكر. من المعروف أن الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراق كانت تكرر هذا الجواب التيولوجي بكل كسل وملل. إن مهمتنا تتركز في الشروع بكتابة تاريخ للتقديس عند العرب، ثم بشكل أوسع لدى كل المجتمعات التي اعتنقت الإسلام وذلك ضمن منظور تشكيل أنتربولوجيا دينية وثقافية»، ويتكلم عن الصراع بين السنة والشيعة، ثم يعقب على ذلك، بقوله ص ٢٦٨: «إن دراسة تركيباتهم الأيديولوجية وألاعيبهم واعتبارها بمثابة إخراج سينمائي أو مسرحي وليس نقلًا أمينًا وصحيحًا للحقائق هو شيء أساسي جدًا من أجل القيام بنقد فلسفي وبالتالي تاريخي لمفهوم السلطة في الإسلام»، وتكلم عن قتل الخلفاء الراشدين الثلاثة، ص ٢٧٩-٢٨١، مما يذكر بكلام المحمود عن نفس الموضوع، والذي سبقت الإشارة إليه، وأشار إلى ذلك في كتابه: الفكر العربي ترجمة عادل العوا ص ٥٢ قائلًا: «الخلفاء الذين يسميهم أهل السنة «بالراشدين»، واضعًا كلمة الراشدين بين قوسين وهذا يدل على أنه لا يعترف برشدهم، وأن هذا القتل للثلاثة «يشير إلى جو النزاع الحاد من أجل الاستيلاء على سلطة الخلافة»، وهذا يدل على اغتراف المحمود وغيره من أفكاره وكتاباته بشكل مباشر، ثم يواصل قائلًا في المصدر الأسبق ص ٢٨٤ : «ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الإسلامية تنغرس في النفوس مستندة إلى الظاهرة القرآنية المعتبرة كظاهرة للوحي. نقول ذلك دون أن نتدخل في متاهات التيولوجيا، ودون أن نعتبر القرآن كلامًا آتيًا من فوق، وإنما كحدث واقعي تمامًا كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء. إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوبًا خاصًا في تشكيل المعنى وإنتاجه. ما ينبغي أن يشغلنا هنا هو معرفة كيفية تشكل هذه الآلية المنتجة للمعنى

في القرآن وفي اللغة العربية، وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين لكي تنتج فيما بعد الفكرة الإسلامية (الإسلام)»، وفي نص طويل، يتعرض لكيفية كتابة القرآن وجمعه، داعيًا إلى إعادة النظر جذريًا في قضية ثبوت النص القرآني، وصحة جمعه ونقله وكتابته، وذلك من خلال إنكاره لكتابة كامل النص القرآني، عندما يقول: «يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فورًا على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة، الخ... واستمر هذا العمل عشرين عامًا»، ص ٢٨٨، ومن خلال اتهام الصحابة بعدم جمع كامل القرآن، عندما يقول: «فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر!!!!! عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في حالته البدائية) وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي. هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية. هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث»، ومن خلال الطعن في الجمع النهائي للقرآن في زمن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عندما يقول في الصفحة السابقة: «راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارًا نهائيًا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقًا والشهادات التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام ٦٥٦ م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيًا بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحي إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصداقيتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان. هذه هي رواية التراث، وهي الرواية التي تمثل اليوم الموقف الإسلامي العام والتي لها قوة المسلمة التي لا تناقش ولا تمس. لنعد صياغة هذه الرواية مرة أخرى: كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عامًا بعد وفاة النبي»، ويختم الفقرة بدعوة صريحة لمراجعة القرآن ثبوتًا ومعنى، عندما يقول ص ٢٩٠-٢٩١:

«لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني. ينبغي أولًا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليًا. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدًا جذريًا. هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة. بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضًا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرًا. يفيدنا في ذلك أيضًا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب. يوجد هناك، في تلك المكتبات القصية، وثائق نائمة، متمنعة، مقفل عليها بالرتاج. الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها هو معرفتنا بأنها محروسة جيدًا. هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد وكما حدث للأناجيل والتوراة إعادة قراءة سيميائية ألسنية للنص القرآني. إن المنهج الألسني، رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسكيولوجية بتلك النصوص. وهي علاقة منغرسة منذ الطفولة. عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية»، ويختم كتابه بكلام مركز عن قوة الظاهرة القرآنية، يصر فيها على «أن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري. إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس اعتقاد الملايين بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف»، ص ٢٩٩، ويواصل في نفس الصفحة «ينبغي أن نشير هنا إلى كل المناخ الميثي [الأسطوري] الذي تمت فيه عملية المرور من مرحلة المجاز إلى مرحلة إنجاز القوانين الصارمة الواضحة التي هي الشريعة. ينبغي تفحص ذلك عند المسلمين والمسيحيين وشعوب أخرى. إن هذا المناخ الميثي الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم



الكبير، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة)»، ويتكلم عن قوة الظاهرة القرآنية والإنجيلية، ثم يقول في نفس الصفحة والصفحة التي بعدها: «نعم هناك قوة ما تعبر التاريخ والقرون. إنها هنا موجودة دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح. كانت هذه القوة قد اتخذت لها شكلًا في القرن السابع الميلادي، وفي اللغة العربية. كيف حصل ذلك؟، هذا هو السؤال الكبير، كيف أمكن لهذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة: القرآن، والتي انفجرت هنا وليس في مكان آخر، هنا في الجزيرة العربية وباللغة العزبية؟، هذا هو السؤال الذي ينتظر الجواب. وينبغي أن نجيب عنه بشكل مختلف عما كان قد فعله العلم التاريخاني الفللوجي للمستشرقين والذي يقابل مثلًا آية معينة من القرآن بمقطع ما من الإنجيل أو من التوراة، الخ... إن عملًا كهذا ضروري لا شك في ذلك، لكنه ليس كافيًا. إننا فيما يخصنا ندعو إلى افتتاح بحث آخر أكثر اتساعًا يتناول بالتفحص العميق كل التاريخ الديني لمنطقة الشرق الأوسط. بهذا العمل نكون قد قمنا بمساهمة فعالة في تقدم وتجديد العلوم الإنسانية، وذلك من خلال النموذج الإسلامي. وهذا هو مجال الإسلاميات التطبيقية التي نناضل بكل حماس من أجل تشييد صرحها»، ومع كل هذا الكفر الذي احتواه الكتاب، فإنه يقول في مقدمة الطبعة العربية، ص ١٠: «أرجو كل الرجاء أن يحسن القارئ ظنه بالمؤلف والمترجم، فإنهما تعاونا تعاون الأخوين على البر والتقوى وكلمة الحق. وقد قصدا إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها في عصور اجتهاده الأول. لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية. وكما أن الشافعي ألف رسالته المشهورة ليقترح وسائل جديدة للاجتهاد كإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية فكذلك يضطر الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها»، وهكذا يصل التبجح والادعاء لدى هؤلاء الزنادقة، إلى مقارنة أنفسهم بعلماء

الأمة الأعلام، وخاصة الإمام العظيم الشافعي، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في كل شيء.

ويكرر آراءه السابقة في كتابه: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ط الثالثة ٢٠٠٦، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الذي يوافقه على كل أفكاره، ولكني أقف عند نظرته للنبوة، وأنها تجربة مادية بشرية، لا علاقة لها بالوحي والخالق جَلَّوَعَلَا، وذلك عندما يقول ص ٥٩-٦٦: «إن اللعبة المتداخلة أو المتضافرة لهذه القوى الأربع هي التي تحقق عملية المرور من مرحلة الكتاب بالمعنى الأسطوري للكلمة بحسب المنظور الديني السائد في الشرق الأوسط القديم، إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة (أي المصحف). وعندئذٍ يتحول الكتاب الموحى في الواقع إلى مجرد كتاب عادي كبقية الكتب، بمعنى أنه يصبح ذلك الكتاب المادي المتداول بين الناس والمنتج بواسطة التقنيات الحضارية المعروفة (كتقنيات الكتابة، والحروف الأبجدية، والورق، والتجليد، الخ...). ولكنه يبقى محافظًا على طابعه التقديسي المثبت والمحمي من قبل السلطة ذات الجوهر السياسي (أي سلطة الكنيسة المؤسساتية، أو الدولة الخليفية). إن عملية التحول (أو الانتقال) هذه من مرحلة الكتاب الموحى إلى مرحلة الكتاب العادي قد حصلت داخل سياق ثقافي وسياسي واجتماعي محدد تمامًا: بمعنى أنه يمكن للمؤرخ أن يدرسه ويعرف مراحله بشكل دقيق وصحيح تمامًا إذا ما استخدم منهجيات علم التاريخ بشكل جيد. ولكن في موازاة ذلك نلاحظ أن علماء اللاهوت في كل دين قد راحوا يتفننون في رفع المدونة النصية المغلقة إلى مرتبة الكتاب الموحى المقدس: إلى مرحلة الكتاب الذي يمثل الأثر الذي لا يعوض، والمرجعية الإجبارية لكل خطاب حريص على الانغراس والتجذر في كلام الله. إن رغبتهم في التصعيد والتسامي، أقصد تصعيد الكتاب العادي وتساميه ورفعه إلى مرتبة الكتاب المقدس قد وصلت إلى الحدود القصوى في عملية التنكير والتمويه. تتمثل هذه العملية في التأكيد على أنه يمكننا أن نستغني عن الأناجيل ونتصل

مباشرة من خلال المسيح (كما يقول المسيحيون)، أو في التأكيد على أن المصحف الذي يحتوي على كليانية الآيات القرآنية يتمتع هو أيضًا بالطابع اللا مخلوق للقرآن - كلام الله (كما يقول المسلمون). إن عملية التنكير والتمويه هذه للواقع المحسوس تهدف إلى شيء واحد هو: تقديم النماذج المثالية العُليا، الأبدية والمتعالية، للمتخيَّل. وعملية التنكير التمويهية المذكورة تجري في المجتمعات البشرية المليئة بحركة البشر وأعمالهم. وبالتالي فإننا نهدف من وراء بلورة مصطلح مجتمعات أم الكتاب / الكتاب إلى إعادة الأبعاد اللغوية والسوسيولوجية والسياسية والثقافية إلى الظاهرة الكلية للكتاب المقدس والحاظي بعملية تسامي وتصعيد مكثفة جدًا. بمعنىً آخر وبكلمات أكثر وضوحًا فإننا نهدف إلى إسباغ الطابع التاريخي على ما نزعت عنه كل صبغة تاريخية حتى القرن التاسع عشر على الرغم من كل أعمال النقد التاريخي ودراسة تاريخ الصيغة التي تتخذها ثقافة ما أو مجتمع ما، وكذلك الأمر فيما يخص دراسة البيئة المحيطة بالحياة. فالكتاب المقدس مدروس ضمن هذا المنظور التقليدي بصفته قوة لاستنفار النفوس وتعبئة الطاقات العقلية، وقوة لاستثارة أو إثارة ذكرى الشخصيات الرمزية الكبرى لتاريخ النجاة في الدار الآخرة. كما أنه معاش ومتأمَّل فيه بصفته التتويج أو الخاتمة التي أرادها الله للتاريخ الأرضي. وكل هذه المجريات والآليات والقوى لا علاقة لها إطلاقًا باللاهوت بالمعنى الحقيقي للكلمة. لأن اللاهوت (أو علم التيولوجيا) يصبح ضمن هذا المنظور التقليدي الموروث عبارة عن فعالية فكرية تهدف إلى التصعيد والتسامي والتنكير التمويهي ونزع الصبغة التاريخية عن الأشياء (أو عما هو تاريخي حقيقة). ولهذا السبب نقول بأن شرط تشكل لاهوت حديث هو أولًا القيام بعملية تحرٍ نقدي وتاريخي شامل على كل مجتمعات أم الكتاب / الكتاب. إن عملية القلب المنهجية الكبرى التي ندعو إليها هنا لا تشمل فقط خطاب الأديان التوحيدية، وإنما تنطبق أيضًا على خطاب الميتافيزيقيا الكلاسيكية أو حتى خطاب حقوق الإنسان السائد حاليًا». ويواصل قائلًا: «وإذا ما نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر التحليل التاريخي والثقافي والأنتربولوجي، فإنه ينبغي علينا أن نفهم الوظيفة

النبوية بصفتها عملية «إنتاج للرجال العظام»، على حد تعبير عالم الأنتربولوجيا الفرنسي موريس غودلييه. كما ويمكن اعتبارها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة. ولكن الفرق بين «النبي» وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين هو أنه يستخدم أدوات ثقافية مختلفة ويحرك النوابض النفسية الاجتماعية بشكل متميز...، وإذا ما علقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة تراثيًا على هذه المفاهيم فإنه يمكننا عندئذ بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية داخل إطار الآليات التاريخية النفسية الاجتماعية التي تؤدي إلى انبثاق «الرجال العظام»...، فالنبي له مكانة نفسية ومعرفية مختلفة عن كل أنواع البشر الآخرين. فهو ملهم ورؤيوي وحكيم وصاحب خيال مبدع وقائد وروح كبيرة قادرة على سبر المجاهيل واختراق حدود المعرفة السائدة بواسطة الإلهام المستمر الذي يخصه الله به. وهذه التركيبة النفسية الاستثنائية تتجسد بشكل دوري في التاريخ من خلال أنبياء أو مرسلين جدد. وبالتالي فهناك إذًا استمرارية للنموذج الذي يقدمه الله للبشر لكي يقلدوه ويحتذوا به. وهو نموذج محسوس لا يمكن تجاوزه...، إن مجمل هذه المفاهيم والأسماء والآليات التي ترسخ فضاءً خصوصيًا من التواصل والعمل متجمعة كلها في الوحي الذي لا يمكن فصله عن الوظيفة النبوية. إن الوحي ليس كلامًا معياريًا نازلًا من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل إلى ما لا نهاية، وإنما هو يخلع المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل (انظر بهذا الصدد مسألة الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن). كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن إطار الميثاق المعقود بشكل حر بين الإنسان والله...، وفي الوقت ذاته لم يعد بإمكاننا العودة إلى النموذج النبوي القديم، لأننا أصبحنا الآن قادرين على رؤية تاريخيته بوضوح: أي اندماجه ضمن الأنماط العابرة لإنتاج المعنى في التاريخ...، من المعلوم أن الوظيفة النبوية لا يمكن أن تمارس دورها إلا في بيئة معرفية ومؤسساتية تفضل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب الخارق الذي يشكل بنية أنتربولوجية للمتخيل على العقلاني الوضعي، والمقدس بصفته قوة لضبط العنف على الدنيوي بصفته فضاء تنتشر فيه قوى التبعثر والتنافس»، واقرأ تهميش

هاشم صالح، على كلام أركون السابق عن وظيفة النبوة، ص ٧٤: «الرجال العظام لا يظهرون كل يوم، أو عندما نريد ذلك، إنهم لا يظهرون إلا عندما تنضج الظروف اللازمة لظهورهم في الواقع الموضوعي ذاته. إنهم يظهرون لكي يلبوا حاجة تاريخية قصوى»، واقرأ تعليقه على كلام أركون السابق عن تعريف الوحي ص ٧٥: «هذا التعريف للوحي يناقض تمامًا المفهوم التقليدي الشائع عن الوحي، خصوصًا في عصر التكرار والاجترار. فالوحي بالمعنى الشائع يصبح مضادًا للوحي، يصبح عبارة عن جملة من الإكراهات والقيود، وتكرار الشعائر والطقوس والقيام والقعود وفرض القوالب النهائية الجامدة. هذا في حين أن الوحي حر بطبيعته ومتدفق وغزير وقابل لأن يعني باستمرار: بمعنى أنه مليء بالمعنى إلى ما لا نهاية، كما أنه قابل لأن يخلع المعنى على الوجود البشري باستمرار. فالله لم يفرض تعاليم الوحي على الإنسان كرهًا وقسرًا كما يتوهم الناس، وإنما فرضها كذلك تأويل الفقهاء والمفسرين في عصور معينة، فرضوها وكأنها نهائية وأبدية، هذا في حين أنها تاريخية عرضية، وتشكل معنى واحدًا من جملة معاني عديدة يزخر بها الوحي. لقد فرضوا تأويلهم وكأنه المعنى الوحيد لكلام الله (أي للوحي)، معنى نهائي أبدي لا يحول ولا يزول، هذا في حين أن الوحي نفسه كان يراجع نفسه ولا يتوانى عن تعديل نفسه إذا ما لزم الأمر (مسألة الآيات الناسخة والمنسوخة). هذا المفهوم المنفتح والحر للوحي يناقض تمامًا المفهوم المظلم والقسري الذي سيطر علينا منذ العصور الوسطى وحتى الآن»، ويقول أركون ص ٩٣: «دون أن ندخل في التفاصيل سوف نقول هنا بأن خطاب الوحي لا يزال يحتفظ بغنى رمزي يشحذ الفكر عندما نتصدى لإطلاق حكم ما على القيمة الروحية والأخلاقية والفلسفية والقانونية. وبالتالي فإن الوحي كخطاب نبوي ذي بنية أسطورية وتحويلية رمزية للحالات المعاشة أو المحتملة للوجود البشري لم يُتجاوز من قبل الثورات الحديثة. ولكن الوحي كمصدر لتأسيس النظام الشرعي والقيم الأخلاقية المتشكلة والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة سلطة الدولة فإنه قد أصبح باليًا مستهلكًا ومُتجاوزًا من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة»، ويعلق هاشم صالح

على كلامه، ص ١٠٦ قائلًا: «لكي يخرج من المأزق يفرق أركون بين مستويين في الوحي: ستوى التفجر الأولي والتعالي الرمزي الأسمى، ومستوى التاريخ المحسوس وتحول لوحي إلى أيديولوجيا لخلع المشروعية على السلطة. المستوى الأول لا ينتهي ولا يُتجاوز ولا يتوقف لأنه فوق التاريخ ولأنه يشحن التاريخ بالممكنات (بهذا المعنى يمكن القولَ بأن كبار المفكرين يمثلون لحظة الوحي مثلما مثَّلها الأنبياء). الوحي طاقة تخترق التاريخ رتتجسد في محطات متفاوتة وفترات متقطعة. فكلما حصلت قطيعة مفصلية في التاريخ ظهر مفكر كبير تفجر الوحي من جديد. الوحي لا ينفد بهذا المعنى، فهو يبقى ما بقي التاريخ. ولكن ذلك لا يعني أنه متوافر باستمرار، أو أنه يحصل كل يوم. الوحي نادر جدا لأنه ظهور، والظهور يتعذر على الظهور إلا ضمن ظروف صعبة ونادرة جدًا»، وقد نركت كثيرًا من طعنهما في الوحي والقرآن والنبوة، واتهام والسلف بالتغيير والتبديل والإضافة على العقائد والأحكام في الكتاب السابق ذكره، وهو لا يخرج عن كلامهما السابق.

أما في كتابه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، وهو رسالته للدكتوراه من جامعة السوربون الفرنسية، فقد كرر أركون كل الآراء السابقة، ووافقه المترجم والمعلق عليها، ولا حاجة لتكرار كلامهما، ولكننا نقف قليلًا عند تعريفهما للأنسنة والإنسية والإنسانية، ليتضح المقصود بهذه المصطلحات، ولنعرف معنى هذه المصطلحات لدى هذه الفئة المقلدة والمتبعة لهما، لا سيما أنهم يستخدمون هذه المصطلحات حرفيًا، وينهلون من أفكار أركون وأمثاله ويعلون، إلى درجة النقل الحرفي، سواء أشاروا إلى هذا النقل أم لم يشيروا، فهاهو يخبرنا عن أهم النتائج التي توصل إليها في كتابه هذا، ومنها «أن دراسة الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي تتيح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي. وهذا ما ندعوه بالإنسية

العربية. بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارًا أنسيًا أو عقلانيًا أو «علمانيًا»، ص ٦٠٥، ويقول ص ٦٠٦: «لم يجمع العلماء المختصون حتى الآن على القول بوجود إنسية عربية إسلامية (أي فلسفة عقلانية تهتم بالإنسان وتتركز عليه وليس على الله. ومن المعلوم أن الفكر في العصور الوسطى كان كله متركزًا على الله وليس على الإنسان، لأن الإنسان فان، زائل، ولا يستحق الاهتمام. وحده الله جَلَّوَعَلَا يستحق أن يحظى بالاهتمام.»، ولما قسم الإنسية إلى أنواع ثلاثة، ومنها الإنسية الدينية، أورد اعتراضًا على هذا النوع وأجاب عليه، فقال: «أليست النزعة الإنسانية (أو الهيومانيزم) تعني التركيز على الإنسان فقط واعتباره محور الكون ونسيان التعالي أو الله بالضرورة؟،»، ص ٦٠٧، واستدل على وجود النزعة الإنسية الفلسفية في القرن الرابع الهجري، بكلمة التوحيدي «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان»، وشرح هذه الجملة بقوله: «بمعنى أن الإنسان يتحمل كل مسئوليته بصفته كائنًا عاقلًا، ويلتزم بكل مرونته وطاقته الذهنية بصفته شخصًا مستقلًا ذاتيًا يفكر بنفسه ويتكئ على ذاته»، ص ٦٠٩، وإن كان قد فسر جملة التوحيدي هذه في موضع سابق، بحيرة الإنسان في فهم الإنسان. ولكنه كان أكثر وضوحًا في تعريفه للأنسنة والإنسانية، في كلامه ص ٣٨-٣٩ عندما قال: «بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة نجد أنفسنا وقد لمسنا أسفل القعر أو عمق المشكلة. لقد لمسنا الجذر الأكثر عمقًا لما ينبغي أن تكون عليه النزعة الإنسانية الكونية المحسوسة والفعلية. فهذه النزعة ينبغي تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية، أو العرقية أو اللغوية.... ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز كل هذه الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية. الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل زمان ومكان. فالإنسان بالنسبة له هو قيمة عليا لا يجوز المس بها أو الاعتداء عليها. والإنسان إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسيولوجية أو العرقية أو الدينية. وبالتالي فالموقف الإنساني يتمثل في تجاوز كل

هذه المشروطيات التي تحاول الحد من إمكانيات الروح البشرية أو تحول دون تفتحها وانطلاقها...، ونلاحظ أن انتصار النزعة الإنسانية أو نجاحها وديمومتها لا يعتمدان على مدى الغنى الاقتصادي والتقدم التكنولوجي للمجتمع بقدر ما يعتمدان على مدى تقديره لما سأدعوه بحقوق الروح. بمعنى: هل يحترم المجتمع هذه الحقوق أم لا، هل يتقيد بها أم لا؟»، ثم يدين الأديان كلها، لعجزها عن الوفاء بما يسميه «حقوق الروح»، فيقول: «ونلاحظ أن الأديان المرسخة تحمل في طياتها إنكارًا أو نفيًا قويًا جدًا لحقوق الروح، وذلك عندما تربط بين التحديد الدوغمائي والحصري للحقيقة وبين اللاهوت الذي يدعو إلى الانخراط في الحرب العادلة (أو الجهاد) ضد «الكفار». هنا نجد نقضًا واضحًا لحقوق الروح وللنزعة الإنسانية الحقيقية فاللاهوت لا يناقش ولا يمس بالنسبة لكل دين وهو يمثل الحقيقة المطلقة بالنسبة للمؤمنين التقليديين»، ص ٤٠، ويواصل قائلًا: «إن المجتمعات التي تهيمن عليها المرجعية الإسلامية تبدو حاليًا وكأنها تمشي عكس التيار، أي عكس هذا المنظور الإنساني الواسع الذي أشرنا إليه. وفي داخل الفكر الإسلامي نفسه نلاحظ أن المناقشات اللاهوتية الكبرى التي كان بإمكانها أن تؤدي شيئًا فشيئًا إلى توليد التساؤلات الفلسفية والتاريخية والألسنية والتفسيرية الجديدة قد أصبحت معلقة أو متجاهلة أو مرفوضة بشكل قاطع. ولم يعد الفكر الإسلامي يهتم إلا بالنص الدوغمائي على النواميس الشعائرية أو الفقهية الملحقة خبط عشواء وبدون أي تمييز بالشريعة.»، ص ٤١، ويوافق هاشم صالح على هذا التعريف للأنسنة، ويزيدها إيضاحًا، إذ يقول ص ١٠: «يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم. ويفرق بذلك بين المركزية الإنسانية / والمركزية اللاهوتية».

وعندما يقول ص ١٢: «أعود مرة أخرى إلى مصطلح الإنسية أو النزعة الإنسانية وأقول بأن أركون يقصد بها ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني. ففي



القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له. باختصار كنا نعيش في ظل المركزية اللاهوتية. ثم انتقلنا بعد عصر النهضة في أوربا إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاتها. وهكذا انتقلنا إلى ما يمكن أن ندعوه بالمركزية الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية». وعندما يوضح أركون تصور أصحاب النزعة الإنسية لله جَلَّوَعَلَا، يوافقه صالح على ذلك، فيقول أركون ص ١٩-٢٠: «فكلاهما أي التوحيدي وباسكال يعتنقان نزعة إنسانية مشابهة في العلاقة مع الله. فالله بحسب تصورهما ليس ذلك «الذي لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن. إنه ليس العاهل المطلق الذي يقدم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. لا. إن الله الذي يتحدث عنه التوحيدي وباسكال هو ذلك المحاور الأساسي الحر، الضروري، المولد للدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار، وبنوع من التوتر القلق والخلاق. هذا يعني أن هناك فرقًا كبيرًا بين الموقف الإنسي أو الفلسفي من الإنسان / وبين الموقف الديني. لنحاول الآن أن نذهب إلى أبعد من ذلك في تحليل هذا الفرق وتلك العلاقة. لننظر إلى عقلية اليهود والمسيحيين والمسلمين إبان العصور الوسطى. فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن هناك مفكرين كثيرين عاشوا هذه العلاقة على طريقة التوحيدي عن طريق تغذية التوتر الأساسي الخلاق واستبطانه كليًا في دواخلهم وهم بذلك يدمجون الله داخل الفعالية الأساسية التي تقوم بها الروح البشرية كمحاور أو كند أو صديق، أكثر مما يدمجونه على هيئة الانقسام الأنطولوجي والمعرفي والنفسي الذي تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التي يستحيل سبرها»، وهذا شرح هاشم صالح لهذا الكلام القبيح من أركون، عندما يقول ص ١٩: «واضح من كلام أركون أن هناك فرقًا بين تصور الفلاسفة لله والتصور الديني. فالأول أكثر حرية، والثاني أكثر إطلاقية وجبروتًا. الأول يشبه الأفق المفتوح أو الحوار اللانهائي بين طرفين، والثاني يفرض نفسه من طرف واحد ومن فوق على هيئة العلاقة بين السيد والعبد، أو بين الحاكم المطلق والرعية أو بين الأب والابن. وهذا هو معنى

الآية: ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾، وعندما يقول ص ٢٠: «قد يصدم هذا التصور لله حساسية المؤمنين التقليديين المعتادين على صورة معينة. فهم لا يستطيعون التفريق بين الله / وبين الصورة المشكلة عنه في مختلف الأديان والثقافات البشرية. في الواقع أننا لا نستطيع أن نتوصل إلى الله مباشرة أو نمسك به على عكس ما نتوهم. وإنما نقيم علاقة معه عن طريق وساطة اللغة البشرية. وبالتالي فهناك عدة تصورات عن الله بتعدد الثقافات واللغات والعصور. وتصور الله في العصور الوسطى غير تصور الله في العصور الحديثة. ففي الماضي كان الناس يتصورونه على هيئة جبروتية مخيفة واستبدادية، في حين أنهم يتصورونه الآن على هيئة حرة، متسامحة، لا إكراهية. أقول ذلك وأنا أتحدث عن أوربا بالطبع. فقد تخلصوا من صورة الله المرعب والمخيف الذي لا هم له إلا مراقبة الإنسان والانتقام الشديد منه».

ويوضح فهمه لله جَلَّوَعَلَا وتصوره عنه، ويصل في النهاية إلى «أنسنة الله» - جل الله عن ذلك -، ولو أدى ذلك إلى التشكيك بوجود الخالق سبحانه، مغترفًا من أسياده الأوربيين وخاصة نيتشه الذي قال بموت الإله، ويعرض لنا هذا التصور في كتابه: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام؟، ص ٢٧٥ -٢٨٢، ويبدأ بإقناعنا بأننا يجب، أن «ندرك أنه ليس من السهل العودة إلى الوراء. ليس من السهل أن نجعل «الله» حاضرًا في كل مكان من الأمكنة العامة في المجتمع، أي في كل العلاقات الكائنة بين الناس: في العلاقات الاقتصادية، والسياسية، والتنظيم القانوني والتشريعات. تلاحظ أني وضعت كلمة الله بين مزدوجين، وسوف يرد تفسير ذلك لاحقًا»، ص٢٧٥، وقد مر معنا وسيمر معنى وضع أي كلمة بين مزدوجين لديهم، وأنها تعني نفي وإنكار هذه الكلمة، ويرى ص ٢٧٦ «أنه يصعب أن نفرض على الروح بطريقة قسرية ذلك التصور القديم عن وجود الله بصفته المرجعية المطلقة الصالحة للجميع والملزمة للجميع. هذا ما لا يستطيع المسلمون المعاصرون أن يفهموه، لأنهم غير قادرين على مواجهة التساؤل الفلسفي المتعلق

بوجود الله. إنهم غير قادرين على طرح مشكل الله أو وجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل. لأننا عندئذٍ نصدم بالخط الأحمر للتساؤل، أي بالخط الذي يستحيل تخطيه أو تجاوزه، بالمستحيل التفكير فيه»، وعندما سأل هاشم صالح أركون ص ٢٧٩، قائلًا: «هل تعتقد أنه لكي يتقدم المسلمون - أو على الأقل لكي يخرجوا من الورطة التي يتخبطون فيها الآن - فإنه ينبغي عليهم أن يعيدوا النظر في العلاقة القديمة بين الإنسان وبين الله؟ ثم أن يعيدوا النظر في التصور القروسطي عن الله (تصور مظلم، قسري، مرعب)...»، أجابه أركون: «بالطبع. ينبغي أن نعمل هنا ما فعله نيتشه في منهجيته الجنيالوجية عندما كشف عن أصل الأخلاق المسيحية. فلكي تتحرر من شيء ما ينبغي أن تكشف عن أصله أو جذره الأول (أي كيف تشكل وانبنى لأول مرة). ومن المعلوم أن الشيء يخفي سره أو أصله بكل الوسائل وذلك لكي يقدم نفسه بشكل طبيعي، بدهي، لا يقبل النقاش. ثم لكي يقدم نفسه وكأنه كان دائمًا موجودًا هكذا منذ الأزل، وسوف يظل موجودًا هكذا إلى الأبد. بمعنىً آخر، فإنه يفعل كل شيء لكي يغطي على لحظة انبثاقه التاريخية، لكي يخفي تاريخيته. هذا ما تفعله كافة العقائد والتصورات الدوغمائية في كل الأديان»، ص٢٧٩-٢٨٠، ثم يصل إلى السؤال المهم حول نشأة فكرة الإيمان بالله تاريخيًا، مما يدل على رأيه الصريح الواضح حول هذه المسألة، وترديده لآراء أساتذته الغربيين، فيقول: «مهما يكن من أمر فإن المنهجية الجنيالوجية (أي الأصولية - النشوئية) تدفع بنا إلى طرح السؤال التالي: كيف ولدت فكرة الإيمان بالله لأول مرة؟ ينبغي أن نعود هنا إلى كتاب العالم الفرنسي جان بوتيرو: ولادة فكرة الإله الواحد: الكتاب المقدس منظورًا إليه من وجهة نظر المؤرخ، وليس من وجهة نظر المؤمن التقليدي. عندئذٍ نفهم الفرق بين الرؤية التاريخية لأكثر العقائد رسوخًا / والرؤية التبجيلية الموروثة. والبروفسور بوتيرو مختص بحضارة وادي الرافدين، أي بالحضارة الآشورية والأكادية والسومرية، ثم بشكل أخص بالأديان السامية القديمة، أو أديان الشرق الأوسط القديم. وهي الأديان التي سبقت مباشرة الدين اليهودي وانبثاق فكرة الإله الواحد المتعالي لأول مرة. ويبين المؤلف عن

طريق الأبحاث التاريخية والأركيولوجية المحسوسة كيف انتقلت البشرية من مرحلة الشرك وتعدد الآلهة / إلى مرحلة الإيمان بالله الواحد الأحد. ... وقد زلزل هذا الكشف الأركيولوجي الهائل الوعي الغربي.كله منذ أن توصل العالم الإنكليزي ج. سميث إلى ما توصل إليه في أواخر القرن الماضي (أي عام ١٨٧٠ تحديدًا). وهكذا أُثبتت تاريخية التوراة بشكل قاطع لا لبس فيه (وهذا حدث لا يقل خطورة عن الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك بل يزيد...). أعود إلى نقطة البداية وأقول بأنه ينبغي أن نطبق المنهجية الجنيالوجية على النطاق اللغوي والفكري العربي لكي نعرف كيف تشكلت فكرة الإله الواحد فيه ولأول مرة. بمعنىً آخر، ينبغي أن نعود خمسة عشر قرنًا إلى الوراء، إلى لحظة القرآن، حيث تقول الآية (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون). عندئذٍ ترسخت فكرة التأليه لأول مرة في اللغة العربية (أو قل فكرة التأليه التوحيدي، لأن فكرة التأليه التعددي كانت موجودة لدى العرب قبل القرآن). عندئذٍ ترسخ تصور محدد عن الله وعلاقة الإنسان به ونوعية هذه العلاقة. وهذا التصور لا يزال يهيمن علينا حتى اليوم. وأنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور. معاذ الله. ففي التحديد المنزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام. وإنما أقول بإعادة تأويله، أي بتأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى. لماذا؟ لأن تصور العصور الوسطى مرعب ومخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقاته وتحقيق ذاته على وجه الأرض. هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس «لاهوت» جديد في الإسلام»، ص ٢٨٠ - ٢٨١، وبمقارنة كلامه هذا، بكلام المحمود حول زلازل العيص، والتي أشرنا إليها في الفصل الأخير من هذا البحث، حول الإنسان البدائي وخوفه من الظواهر الطبيعية، وتقديمه للقرابين والابتهالات لمن يعتقد أنه وراء هذه الظواهر، يتضح لنا اتحاد النظرة بينهما حول نشأة التأليه والتدين، والانتقال من التعددية غير المحدودة إلى التعددية المحدودة، ثم إلى التوحيد، ويقارن بين النظرة الأوربية لله، وبين ما يجب أن يسير عليه المسلمون في هذا الأمر، ولماذا تغيرت نظرة الأوربيين لهذه القضية ولم تتغير لدى المسلمين؟،

فيقول ص ٢٨٢: «ما الفرق بين الناحية الأوروبية / والناحية العربية - الإسلامية؟ لماذا نهضت أوروبا وتخلف المسلمون؟ لأن أوروبا عرفت كيف تتحرر من أسر تلك العلاقة القروسطية، كيف تقيم محلها علاقة جديدة محبذة للعمل والإقبال على الحياة دون خوف، أو دون عقدة الإحساس بالذنب. لأن أوروبا تركت هذه الأسئلة المتعلقة بفكرة الله وكيفية تصور العلاقة معه تجيء يشكل طبيعي، تطلع إلى السطح: سطح الفكر والمناقشات الفلسفية. لأنها لم تكبت هذه الأسئلة، كما فعلنا نحن، ولم تقمعها. بل ووصل الأمر بمفكريهم إلى حد التحدث عن «موت الله» كما فعل نيتشه. ولكن حتى عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه ينبغي ألا تخيفنا كثيرًا لأنها لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله. وإنما تعني موت جينالوجيا معينة، أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله. فالله حي لا يموت، ما يموت، ما هو تاريخي حقًا، هو تلك التصورات التي يشكلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله»، ثم يختم كلامه الخطير هذا عن الله تعالى بكلام أخطر، فيقول: «إن التصور القروسطي المظلم والقمعي عن الله والتأله قد مات، أو ينبغي أن يموت. لماذا؟ لكي يفسح المجال لتصور آخر أكثر رحابة ومحبة وغفرانًا. وهكذا محل التصور الذي يقمعنا ويسحقنا يحل التصور الآخر الذي يسامحنا ويحررنا. ويمكن القول بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل، في الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. هذا هو الله بالنسبة للعلم الحديث والتصور الحديث. وهذه هي صورته السائدة في مجتمع أوروبي متقدم، مجتمع تجاوز - بعد معارك طاحنة - الصورة القروسطية المتجهمة والمكشرة لله والتأله. هكذا نجد أن تصورنا لله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور. فإذا كان المجتمع منفتحًا، متقدمًا، مزدهرًا، كان تصوره لله هادئًا، سمحًا، وديعًا. وإذا كان المجتمع يعاني من الفقر والجهل وهيمنة الأب القاسي أو الحاكم الجائر المستبد، فإن تصوره لله يكون بالضرورة ضيقًا، عنيفًا، قمعيًا»، نفس الصفحة من المصدر نفسه.

ويقول في كتابه: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٢٥: «ينبغي أن نعلم أن النظام الاجتماعي لا يتولد بشكل كلي لا عن الإرادة الإلهية، ولا عن العقد الاجتماعي، وإنما هو ينتج عن مستويات استبطان التصورات التي تحدد أو تكون جماعات الفاعلين (أي البشر). هكذا نجد أن علم الاجتماع الكلاسيكي من دوركايم إلى بارسونس يشكل في الواقع فلسفة اجتماعية. وهذه الفلسفة الاجتماعية تفرض تصورًا معينًا عن الفاعل (أي الإنسان) وعن الأخلاق الحديثة. وبحسب هذا التصور فإن الله لم يعد خارجنا، وإنما أصبح داخل كل فرد. وهذا الفرد سوف يصبح مستقل استقلالًا ذاتيًا كلما سيطر على المعايير والنواميس وأفلت من قبضة الجماعة (أو من هيمنتها ومراقبتها)»، ويقول في المصدر السابق ص ١٤٦: «وهذا التسليم علامة على الثقة بكائن ليس فقط ذي مصداقية، وإنما هو جدير بكل آيات العبادة والشكر والطاعة. ولكن ينبغي ألا ننسى أن الإخلاص المحدد على هذا النحو لا يتشكل مباشرة وفقط بالقياس إلى إله لا يزال هو في طور التشكل وتأسيس الذات أو الشهادة على ذاته. فهذا التصور النقي أو المنقى للإيمان لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمن طويل: أي بعد أن يحصل ذلك العمل البطيء والطويل الذي أدى إلى تسامي «كلام الله» عن طريق التجارب الصوفية، وتقنينات العقائد الإيمانية لكبار رجال الدين، وتحديد أو بلورة الأحكام الشرعية. وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها لكي تلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محوًا. وعندئذٍ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآني لكي يتلى، ويقرأ، ويعاش وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعالٍ...»، ويعلق هاشم صالح في نفس الصفحة، قائلًا: «هذا يعني أن مفهوم الله نفسه كان أيضًا في طور التشكل والانبثاق، وليس فقط مفهوم الإيمان أو الإسلام. كل شيء كان يتشكل دفعة واحدة من خلال الخطاب القرآني. لأول مرة راح يتشكل مفهوم الله – بالمعنى التوحيدي للكلمة – في اللغة العربية. قبله كان التصور السائد هو تعددية الآلهة، وليس الله الواحد. هكذا نجد أنه لا ينبغي أن نسقط على ألفاظ القرآن معاني عصرنا أو معاني العصور التي تلته. وإنما ينبغي أن نبذل جهدًا كبيرًا لكي نعود إلى عصره ونتموضع

في لحظته ونحاول أن نفهم ألفاظه من خلال المعاني التي كانت تتخذها في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية»، ويضيف هاشم قائلًا: «هنا يبلغ أركون الذروة في الكشف عن تاريخية ما جرى حقيقة. ولا ريب في أن هذا الكشف يضعق حساسية المؤمن التقليدي أوَ يصيبها في الصميم. فهو لا يستطيع تحمل الكشف عن تاريخية ما قدم نفسه كمتعال يتجاوز التاريخ طيلة قرون وقرون. هنا تكمن الشحنة التحريرية الهائلة للبحث التاريخي عندما يطبق على النصوص التأسيسية [القرآن والسنة]. فكل ما فعله المسلمون الأوائل لطمس تاريخية القرآن نجد أنفسنا مضطرين اليوم للقيام بمسار معاكس له تمامًا: الكشف عن تاريخية النص القرآني. من هنا نقطة الانطلاق الأولى لتحرير الوعي العربي - الإسلامي»، ويعيدان نفس الأفكار، ص ١٤٨ / ١٤٩.

ويبرر استخدامه لكلمة «الظاهرة القرآنية»، بديلًا عن كلمة قرآن، «لأن كلمة» قرآن، «مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية. فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية»، ص ١٩٩ من المصدر السابق، ويعلق هاشم قائلًا في نفس الصفحة: «قلت الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ، ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته. ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية - ولو للحظة - لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتمًا أجواء بيئة معينة وزمن معين»، ولما قال أركون ص٢٠٠ من المصدر السابق: «وكانت [العقائد الإسلامية] قد فرضت نفسها كذلك منذ أن كانت قد تمت عملية الانتقال من مرحلة النص القرآني المفتوح، إلى مرحلة

النص الرسمي المغلق (أي المصحف). ويصعب علينا تحديد التاريخ الزمني لهذا الانتقال بدقة.»، علق هاشم في نفس الصفحة، قائلًا: «بمعنى أن القرآن كان مفتوحًا وحرًا قبل أن يجمع ويسجن بين دفتي كتاب أو مصحف. ففي الفترة الأولى كانت هناك عدة نسخ وعدة قراءات واختلافات، ثم منع كل ذلك بعد عملية الجمع الرسمي والإبقاء على بعض الروايات أو النسخ وحذف بعضها الآخر أو إتلافه. وهكذا تشكلت النسخة الرسمية والناجزة للقرآن، وانتقلنا من المرحلة الحرة المترجرجة إلى المرحلة النهائية المغلقة التي لا يسمح بأي اختلاف بعدها». ومع كل ما قاله من الكفر في كتابه هذا وكتبه الأخرى، هو وهاشم صالح، فإنه يزعم، أن كل محاولات «تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جدًا ونادرة»، ص ٩٧ من المصدر السابق، ويهمش على كلامه هذا، ص ١٨٥ من نفس المصدر، قائلًا: «ولكن لو أن الوقت يتاح لي لأثبت مع كل الوثائق والبراهين الضرورية حجم المسافة التي تفصل بين الإشكاليات والمنهجيات المهيمنة على إنتاج البحاثة المسلمين فيما يخص دراسة النصوص التأسيسية، ثم النصوص التأويلية المتفرعة عنها، وبين ما هو مطلوب علميًا ومنهجيًا. أقول ذلك وأنا أفكر بأعمال محمد طالبي، وهشام جعيط، وعبد الله العروي، وحسن حنفي، ورضوان السيد، ومحمد عابد الجابري، وناصيف نصار، وأحمد بيضون، وفؤاد زكريا، الخ... وأما رجال الدين (أو العلماء) الذين يشرفون على شؤون الأرثوذكسية السنية أو الشيعية فإني أصنفهم في فئة خاصة. وحتى أنا فلا أزعم بأني قد ذهبت بعمليات التفكيك إلى مداها الأخير. أقصد تفكيك القرآن بكلا وجهيه، الوجه الشفهي، والنص المودع كتابةً في المدونة الرسمية المغلقة. ولكني أعتقد بأني شققت بعض الطرق، ونصبت بعض المعالم والصوى، وحددت بعض البرامج، وفتحت بعض المنظورات التي تستحق أن تناقش، وتكمل وتطبق من قبل الشباب الباحثين الذين سيجيئون بعدي. أما عبد المجيد الشرفي فله الحظ في أنه يمتلك حوله بعض الشباب الباحثين الذين نعلق عليهم الآمال في



الانخراط ببحث جاد محرر من المحرمات والتابوات وقيود الرقابة الذاتية والممنوعات الرهيبة التي يفرضها علينا الضغط السوسيولوجي للمجتمع، والأرثوذكسيات الرسمية للدولة في آن معًا»، وقد تعمدت نقل النص الأخير بطوله، لأنه يشير إلى أكثر الأسماء ترددًا على ألسنة هؤلاء المنحرفين، فهم ينقلون عنهم حرفيًا، ويعتمدون عليهم في أكثر الأفكار التي يدعون إليها، ولديهم من الزندقة والكفر ما لا يحصى، ومع ذلك كله يعدهم أركون مقصرين، ويرى نفسه لم يصل إلى المستوى الذي يطمح إليه في التفكيك والتدمير لعقائد الإسلام، ويدعو الشباب الباحثين إلى مواصلة المسيرة.

ونجد هاشم يهمش على أركون، بالقول ص ٢٠٥: «هكذا نجد أركون يلح على القراءة التاريخية للقرآن لكي يحجم من تأثير القراءة الإيمانية أو التقليدية التي لا تعبأ إطلاقًا بمعطيات التاريخ والجغرافيا والواقع. ولا ريب في أن القراءة التاريخية سوف تؤدي إلى نتائج تحريرية هائلة إذا ما أحسنا القيام بها، دون أن يعني ذلك إضعاف الإيمان أو إضعاف قيمة القرآن. على العكس، سوف يصبح الإيمان أكثر استنارة وبصيرة من قبل»، المصدر السابق.

وعندما طعن أركون في الصحابة، وعلى رأسهم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفي الإمام الكبير الطبري، وكافة المفسرين «التقليديين»، واتهمهم بإخفاء معنى الكلالة الواردة في آخر آية من سورة النساء، حفاظًا على نموذج الإرث العربي قبل الإسلام، ووافق المستشرق الأمريكي دافيد. س. بورز في اتهام الطبري بالتلاعب بالأخبار المتعلقة بتفسير معنى الكلالة، قائلًا «ومعه الحق»، ص ٤٢ وما بعدها من كتابه: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ط الأولى ١٩٩١، ترجمة وتعليق هاشم صالح، علق هاشم صالح، ص ٥٤ قائلًا: «كل دراسة أركون هذه تهدف في الواقع إلى بحث هذه المسألة. فقبل ظهور الإسلام وبعثة محمد كان هناك نظام عربي قديم للإرث يتحكم بانتقال الأملاك والأرزاق بين الناس. وعندما جاء القرآن وحاول تغييره أو تعديله، راح الفقهاء والمفسرون يحتالون

عليه وعلى آياته لكي يبقوا على النظام السابق كما هو تقريبًا. والسبب أن الرهان كبير وضخم، ولا يمكن السماح بمسه بسهولة، وإلا كيف نفسر هذا الغموض واللف والبرم حول معنى كلمة الكلالة التي حرصوا على عدم تحديد معناها بأي شكل؟ ! فالواقع أن معناها هو «الكنة» أي زوجة الابن، وبالتالي فإذا مات الآبن فهذا يعني انتقال ورثته إلى زوجته، وربما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدد نظام الإرث العربي كله، ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك حتى لو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره».

وفي المصدر السابق، يكرر أركون التهمة السابقة للعلماء بالتغيير والتبديل وتحريف معاني القرآن حسب أهوائهم، فيعلق هاشم بالموافقة والشرح والإيضاح، فيقول أركون ص ٧٣ / ٧٤: «وهكذا خلقوا مقولة نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية أو بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي (نسخ الحكم دون نسخ التلاوة) وهذا قد يوحي لنا بالفكرة التالية: وهي أن المناقشات المعقدة والمهلهلة التي دارت حول مسألة الناسخ والمنسوخ كانت قد أصبحت محتومة بعد تشكيل المصحف الذي يحتوي كل الآيات المنسوخة. وعندئذٍ راحت أدبيات أسباب النزول تزدهر وتنتشر ضمن الظروف الثقافية والسياسية الخاصة بالقرن الأول للهجرة. (من أجل تبرير النسخ عن طريق القول بأن الآية الناسخة قد نزلت فعلًا بعد الآية بعد الآية المنسوخة. ولكن هذه الأدبيات هي بحد ذاتها بحاجة إلى مراجعة نقدية تاريخية لم تحصل حتى الآن...»، ويعلق عليه هاشم شارحًا، قائلًا: «بمعنى أن الآية تظل معتبرة آية قرآنية ولكن مضمونها يلغى فلا يعمل به. فقط تتم تلاوتها على سبيل التعبد كبقية الآيات الأخرى. وهذا أكبر دليل على احتيال الفقهاء على الآيات القرآنية التي لا تتناسب مع مقاصدهم فيقومون بتحييدها...»، ويواصل هاشم شارحًا موضحًا، ص ٧٤: «بمعنى أنه لم يعد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد أن أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شكل أيام عثمان بن عفان [وإلا لحذفوها حسب زعمه]. وبالتالي راحوا يشجعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول

بأن الآية المنسوخة قد نزلت قبل الناسخة، وبالتالي فمن المشروع إبطال العمل بها (أي إبطال حكمها). ولكننا نعلم من خلال النقد التاريخي الحديث أنه من المستحيل التوصل بدقة إلى الترتيب الزمني الحقيقي للآيات والسور القرآنية. وبالتالي فإن عمل الفقهاء مشروط بالظروف السياسية والثقافية لمجتمعهم وحاجياته أكثر مما هو مشروط بالبحث عن الحقيقة».

وفي كتابه: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، نشر دار الطليعة في بيروت، بدون تاريخ للنشر، ص ٥٣، يغتنم أركون صدور كتاب «زميلته»، «جاكلين شابي»: رب القبائل إسلام محمد، الذي قدمته رسالة دكتوراه في السوربون، ويثني عليها لأنها أثناء دراستها للقرآن المكي «حاولت أن تقرأ بطريقة تاريخية محضة وصارمة ما كانت دعته بالقرآن المكي...»، ولأنها لم تعبأ إطلاقًا «بالاعتبارات اللاهوتية أو الروحية» أثناء هذه الدراسة، ويقارن دراستها بدراسة «صديقه» المستشرق جوزيف فان إس، وأنها أكثر منه «إنتاجية من الناحية الثقافية»، ويخبرنا «أن تطبيق القراءة التاريخية المحضة على الكلام الذي أصبح نصًا مقدسًا.... يمثل تحديًا نظريًا ومعرفيًا»، ويرى الفرق كبيرًا بين دراسة فان إس ودراستها، لأن فان إس ركز على «النصوص الثانوية»، بينما ركزت دراستها على النص الرئيسي «القرآن»، ويعلق هاشم صالح على كلامه، عن النص «الذي أصبح مقدسًا»، بكلامه الذي سبق ذكره في مواضع أخرى عن الفرق بين النطق الشفهي والكلام المدون المكتوب.

وينتقد في المصدر السابق، ص٥٤، هشام جعيط ومحمد عابد الجابري، لأنهما لم يصلا إلى مستوى النقد الذي يريده للإسلام، وأنهما ليسا كما قال هاشم صالح، ص٥٥: «متحررين تمامًا من أسر العقلية التقليدية»، ويثني أركون في نفس الصفحة، على عبد الله العروي الذي يشاركه أفكاره، مع العلم أن هشامًا جعيط في كتابه: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط / الأولى يناير ٢٠٠٧، دار الطليعة / بيروت، ملأ كتابه بتكذيب

الرسول ﷺ، والطعن في صحة القرآن وثبوته، والقول ببشرية الإسلام والأديان كلها، بطريقة صريحة ومباشرة، وأكثر وقاحة واستفزازًا من أركون نفسه، فماذا يريد أركون من جعيط أكثر مما قال؟.

وفي ص ١٨٥ من المصدر السابق، يدفع التهمة عن نفسه، بأنه لا يرى تاريخية القرآن وبشريته، وخضوعه للنقد مثله مثل أي إنتاج بشري، فيقول: «عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية، فهم قرائي عمومًا أني أتخذ موقفًا إيمانيًا تقليديًا لكي أحافظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشري وأنه يتعالى على التاريخ كليًا. واعتقدوا أني أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخي الحديث،... وقالوا إن أركون يريد أن ينزع كل صفة تاريخية عن القرآن لكي يسبغها فقط على ما حصل بعدئذٍ، أي على الظاهرة الإسلامية. في الواقع، أنهم فهموا الأمور بعكس ما هي عليه...»، ويطيل الكلام بعد ذلك في الدفاع عن نفسه، وأنه تجاوز المستشرقين في خطابهم. ثم يتكلم عن الظاهرة القرآنية وتعريفه لها طويلًا، مصرحًا ببشرية القرآن، منتقدًا المسلمين التقليديين والمستشرقين، حيث لم يصلوا إلى ما وصل إليه، ثم يقول في المصدر السابق ص ١٨٨: «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق»، ثم يشرح هذا الكلام بإسهاب، ويضرب الأمثلة على هذا التلاعب والحذف الناشئ من الصراع السياسي.

وهو يقول في كتابه: الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ١٠٦ / ١٠٧: «في الواقع إني لم أهدف أبدًا إلى إعادة العقل الديني في كتاباتي أو في تدريسي الجامعي. أقصد العقل الديني بصيغته السابقة وسلطته العقائدية القديمة. ومن المعلوم أن عقل التنوير كان قد حل محله تدريجيًا منذ مائتي سنة في أوروبا».

بل إنه ينسب الحذف والإضافة والتلفيق، إلى الرسول ﷺ، عندما يقول في كتابه: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط الرابعة ٢٠٠٧: «وعندما ينقل القبلة من القدس إلى مكة، وعندما يفرض يوم الجمعة كيوم عطلة واحتفال جماعي كنوع من المنافسة المحاكاتية لرمزانية يوم الأحد أو السبت لدى المسيحيين واليهود، وعندما يقيم مسجدًا في المدينة ويمنع «المؤمنين» من دخول مسجد منافس، وعندما يعود إلى مكة ويدمج في الرمزانية الإسلامية الجديدة كل الطقوس والدعائم المادية لشعيرة الحج الوثني السائد سابقًا في الجزيرة العربية، وعندما يعدل ويرمم قواعد الإرث واستراتيجيات الزواج السائد في الوسط القبلي، الخ... عندما يقوم بكل ذلك، فإنه يؤسس تدريجيًا نظامًا سيميائيًا يبطل النظام السيميائي الذي ساد في الجاهلية (أي في المجتمع العربي السابق) ويتفوق على الأنظمة المنافسة (من يهودية وأ ومسيحية، وصابئية، ومانوية)...»، ص ٦٢، ولا تنس وضعه لكلمة المؤمنين بين الأقواس، فهي تعني نفي الكلمة الموضوعة بينها، وهو يؤكد كلامه السابق، بقوله ص ٦٣ من نفس المصدر: «ولا يزال الخطاب القرآني يحتفظ لنا حتى الآن (بصياغته اللغوية المعلنة على هيئة الإعجاز) بتلك الذكرى الحية والأمينة لهذه الإبداعية الرمزية التي لا تزال تفتح على التنزيه والتعالي كل الأعمال الأخلاقية والقضائية والسياسية للمؤمنين في عصرنا الراهن أي لا تزال تفعل فعلها حتى اليوم. والقوة المتكررة والمتواترة لهذا التعالي القرآني عائدة بنسبة كبيرة إلى الرابطة الأولية الأصلية التي تربط كل آية بحالة وجودية تاريخية محسوسة. وهذه الحالة إما أنها قد عيشت من قبل النبي عندما كان يطور تجربته الدينية مع الألوهة، وإما أنها قد عيشت من قبل طائفة حوارييه التي كانت تناضل من أجل بقاء هذه التجربة على قيد الحياة»، فالآيات في رأيه هي نتيجة لتطوير النبي ﷺ لتجربته مع الألوهة أو هي انعكاس لحياة أصحابه رضي الله عنهم، وهي على كل حال رمزية في رأيه وليست حقيقية، وهي مجازية كما أشار في مواضع أخرى. وإذا كان هذا فعل النبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم في زعمه، فماذا سيصنع من بعده؟، لقد

سبقت إجابته على هذا السؤال هو وهاشم، ولكنه يضيف في نفس الصفحة من المصدر السابق: «ولكن مع مجيء عهد الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية (أو الدينية) قد انتهى نهائيًا. عندئذٍ حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة. فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام رسمي أرثوذكسي وفرضه. قلت: «رسمي» وأنا أعني أنه نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفي معارضيه جسديًا بحجة تبني تأويل مخالف للرأسمال الرمزي ولطريقة استخدامه (أشير بهذا الصدد إلى المعارضة الشيعية والمعارضة الخارجية على وجه الخصوص)»، ويقول في المصدر السابق، ص ٨٢ / ٨٣: «وعندئذٍ نرى بشكل أفضل، كيف أن الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) كانوا قد لجأوا باستمرار، إلى استخدام الكتاب المقدس، من أجل خلع التقديس والتعالي على تصرفاتهم وأعمالهم وقيمهم ورؤاهم وتصوراتهم الأكثر مادية ودنيوية. أود الإلحاح جدًا على هذا الجانب الذي أصبح يشكل ظاهرة مهيمنة، فاقعة، بل ولم تعد قابلة للاحتمال في المجتمعات الإسلامية المعاصرة»، ونتذكر هنا كلام هؤلاء الأتباع عن دور الأمويين في صناعة العقائد.

ويعود للطعن في القرآن، في المصدر السابق ص ٧٨، عندما يشرح معنى الوحي في رأيه، فيقول: «أما مسألة الوحي فهي دقيقة جدًا وحرجة، خصوصًا لمن يريد دراستها، كما أوضحت آنفًا، ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم «الأرثوذكسية» ويجددها و هذه التعاليم المكرورة داخل كل تراث توحيدي بشكل تقويّ ورع (المقصود داخل التراث اليهودي، والمسيحي، والإسلامي). نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو نقلبها. على العكس، إن علم الأديان السائد اليوم يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتيولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم، ويحاول أن يفهم وظائفها الأيديولوجية والنفسية، ثم محدوديتها أو عدم مطابقتها وصحتها من الناحيتين المعنوية والأنتربولوجية. ولا نملك



المكان الكافي هنا للقيام بكل هذه التحليلات المطولة وتلك الإيضاحات. سوف أكتفي، إذًا، و بالتأكيد على الخطوط العريضة للبحث الجديد المطلوب. وهذا البحث، فيما يحاول تجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكنًا فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارةً عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية»، ويواصل الطعن ص ٨٣ من المصدر السابق، قائلًا: «ولكن على الرغم من كل ما قلناه سابقًا، فإننا لم ننته من مشكلة الوحي. فالحديث عنها يطول ويطول. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل التجارب الحاصلة في مجتمعات الكتاب المقدس / والكتب المتفرعة عنه، فإنه يمكننا القول بوجود وحي في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة وتجيء لكي تعدل من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى. إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان. (القرآن يقول: في القلب). وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري»، وهذا واضح في القول باستمرار الوحي وعدم انقطاعه، كما يقول محمد إقبال وجودت سعيد وخالص جلبي، وكما أشار هو وهاشم إلى ذلك قبل قليل، ويوضح رأيه هذا أكثر وأكثر، عندما يقول في ص ٨٤ من نفس المصدر: «وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي. وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس (أو الحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية).»، وليس هناك أوضح من هذا الكلام، في الكفر الصريح بالله وملائكته وكتبه ورسله، ويتكلم بشكل صريح عن تدوين القرآن، ص ٨٥ / ٨٦ / ٨٧ من المصدر السابق، ويؤكد على نقص القرآن وتغييره وزيادته، ويصر على أن «علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص

المشكلة بإلحاح نقدي أكبر. نقول ذلك، وخصوصًا أن جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان»، ويعرض جهد المستشرقين: نولدكه وبريتزل وشوالي وبلاشير في دراسة تاريخ تكون القرآن، ثم يواصل: «ومن المعلوم أن النقد الفللوجي التاريخي للنصوص المقدسة كان قد طبق سابقًا على التوراة والأناجيل دون أن يولد انعكاسات سلبية بالنسبة لمفهوم الوحي. ومن المؤسف [لعلها: المأسوف] له أن هذا النقد لا يزال مرفوضًا من قبل الرأي العام الإسلامي. فلا تزال أعمال المدرسة الفللوجية الألمانية متجاهلة ومهملة ولا يجرؤ البحاثة المسلمون حتى الآن على استعادة هذه الأبحاث، هذا على الرغم من أنها لن تؤدي إلا إلى تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي»، ولا أدري على من يضحك في جملته الأخيرة، ثم يبين أسباب رفض المسلمين لهذا النقد المنهجي، الذي يدعو إليه، فيذكر سببًا سياسيًا تافهًا، ثم يذكر السبب النفسي، وهو «أن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم، منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي أو القرآن المقروء تلاوة. وهذا الأخير هو وحده الذي يشكل بالفعل انبثاقًا مباشرًا عن أم الكتاب.»، وفي الصفحات ٩٧ / ٩٨ / ٩٩ من المصدر السابق، يطعن في السيرة النبوية، ويرى أنها أسطورية، ويتهم كتاب السيرة بلا استثناء بالكذب، ويرى، أن هذه الكتابات «ليس لها أي أهمية تاريخية»، ويواصل القول ببشرية الإسلام، وأنه مجرد صدى لواقعه وما سبقه، فيقول ص ٩٨ من المصدر السابق: «وفي مثل هذا المناخ السيميائي الذي لم نعد نفهمه، بسبب ثقافتنا المادية والوضعية الحديثة، راحت تنبثق التجربة الدينية لمحمد وممارسته التاريخية المحسوسة. وإذا ما استندنا إلى شهادات القرآن التي لا تدحض ولكن الشديدة التلميح من بعيد أي غير المباشرة، وإذا ما استشرنا روايات التراث وجدنا أن هذه التجربة تستمد غذاءها، في آن معًا، من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم (انظر سورة الكهف)، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب (أي

اليهود والمسيحيين)، ومن التراث الحي للشعب العربي خصوصًا في منطقة الحجاز. (أي التراث الذي كان سائدًا قبل الإسلام).»، ويطعن بنفس الحجج والأسلوب السابق، في حديث رسول الله ﷺ، في الصفحات ١٠١-١٠٥، من نفس المصدر، ويدعو إلى استخدام منهجه في نقدها.

ويزعم في ص ١٤٤ من نفس المصدر، أن القرآن كان متسامحًا مع اليهود والنصارى في بداية العهد المدني، وأنهم لما رفضوا الرسالة المحمدية، نزلت آيتي سورة التوبة: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾ ٢٩ - ٣٠ من سورة التوبة، ويوضح ذلك قائلًا: «إن هاتين الآيتين من سورة التوبة، بل وكل السورة تستحق تفسيرًا تاريخيًا وتيولوجيًا طويلًا...، وأنا أستشهد بهما هنا ليس من أجل تأجيج الصراعات والمماحكات من جديد، وإنما من أجل لفت الانتباه إلى الضرورة الملحة للقيام بإعادة قراءة حديثة للنصوص المقدسة. وينبغي على هذه القراءة الحديثة (أو التفسير الحديث) أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية السائدة، آنذاك، والصراعات العقائدية التي زاد من حدتها تدخل القرآن في بداية القرن السابع الميلادي»، ويواصل في ص ١٤٥: «يضاف إلى ذلك أن التاريخ يعلمنا أن الإسلام قد احتفظ بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليه. فمثلًا شعيرة الحج إلى مكة، والإيمان بالجن، والتصورات الأسطورية المشكلة عن الشعوب القديمة، والكثير من القصص التربوية ذات العبرة، كل ذلك مرتبط بثقافات سابقة على الإسلام. ولكن القرآن يستولي من جديد على «أنقاض الخطاب الجماعي القديم هذا» من أجل بناء «قصر أيديولوجي» جديد، كما تشهد على ذلك سورة أهل الكهف... وبهذا المعنى نقول إن القرآن ذو بنية أسطورية»، ويتكلم في ص ١٦٣ من المصدر نفسه، عن نشأة الإيمان وانبثاقه، ويربط ذلك بالآليات اللغوية والنفسية -الفيزيولوجية، والإلحاح في استخدام الوحدات الصوتية وتكرارها مشيرًا إلى التجارب الصوفية، ثم يختم كلامه، بالإشارة إلى القدرات المتنوعة «على تشكيل

تركيبات وجمل لغوية جديدة أثناء هذا الانبثاق المعنوي والرمزي الذي يصل إلى أعلى درجات إتقانه وذروته لدى الأنبياء والفنانين الكبار»، ويستعرض الصراع بين الجاهلية والإسلام، حسب المفهوم الإسلامي في صدر الإسلام، ثم ينقض هذا المفهوم، بقوله ص ١٧١ من المصدر نفسه: «ولكن إذا ما استخدمنا مصطلحات علم الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية قلنا: إن الجاهلية هي المجتمع العربي قبل الإسلام وقانون العِرض والشرف السائد فيه. ثم جاء الإسلام ونجح في فرض رأسمال رمزي جديد وتشكيل أفق أخروي يتم الحفاظ فيه على قيم قانون الشرف أو العِرض، ولكن بعد أن تخلع عليها أردية التقديس والأنطولوجيا والتعالي من قبل خطاب الوحي».

ويطيل الحديث عن العقل الديني، ووحدته في كل الأديان، وفي كل العصور، وفي كل البيئات، ويخبرنا، أنه يقصد بالأديان «جميع أديان البشرية في شتى مراحلها سواء أكانت تعددية أم توحيدية، ذات مصدر شفهي أم كتابي، سائدة في المجتمعات العتيقة البدائية أم في المجتمعات الحديثة و «العقلانية». فالعقل الديني هو ذاته في جميع الحالات، بمعنى أنه يشتغل عن طريق الآليات الداخلية ذاتها. إنه يستوعب التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخارقة للطبيعة، ويعتقد بأنها قادرة على أن تحكم الكون وأن تولد المعجزات طبقًا لمنطق المعرفة العجائبية والأسطورية»، قضايا في نقد العقل الديني / كيف نفهم الإسلام؟، ص ٢١٩، ويحكم على هذا العقل بأنه تسليمي لاعقلاني، ينتسب إلى هذا الدين أو ذاك، «دون البحث عن أسباب هذا الانتساب أو صلاحيته (إنه انتساب عفوي بلا روية أو تفكير، انتساب عاطفي يتم عن طريق القلب وليس عن طريق الرأس أو العقل)»، المصدر السابق والصفحة السابقة، ويختم تحليله هذا بالقول: «وقد استطاعت الأديان أن ترسخ خصوصيتها واستقلاليتها الذاتية عن طريق استخدام استراتيجية الاختلاف والتمايز: هذا ما فعله يسوع الناصري بالقياس إلى التراث اليهودي، وهذا ما فعله محمد بن عبد

الله بالقياس إلى العقائد والطقوس اليهودية والمسيحية. وما كان ممكنًا ترسيخ المسيحية والإسلام لولا القيام بذلك. ينبغي أن تختلف وأن تكون لك خصوصيتك لكي توجد وتحقق شخصيتك»، نفس المصدر ونفس الصفحة، ولعلنا هنا نتذكر كلام الغنامي وعبد الله بجاد وغيرهما، عن الرغبة في التمايز، ودورها في نشأة الفرق المختلفة في الإسلام.

ويعيد ويبدي في طعنه بالقرآن، فيقول في المصدر السابق ص ٢٣٢: «ومن المعلوم أن هذه الأديان ذات الطموح الكوني قد أشاعت المدونات والنصوص المكتوبة على قاعدة النقل الشفهي فقط (هذه هي قاعدة التراث الإسلامي، أو المسيحي، أو اليهودي، فكلها دونت بعد فترة طويلة نسبيًا من تاريخ النبوة، وبناء على الذاكرة الشفهية للصحابة أو للحواريين... الخ). بمعنى أنها لم تكتب في زمن النبوة ذاته. هذا شيء ينبغي أن ننبه إليه وألا نمرره تحت ستار من الصمت كما تفعل السلطات العقائدية الرسمية أو المأذونة في الأديان الثلاثة. وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي / إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحور أشياء، أو تضاف بعض الأشياء، لأن كل ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية. وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كل شيء. كما ويعتمد على الصراع الأيديولوجي أو التنافسات الحادة التي لا تخلو منها بدايات أي دين».

وفي كتابه: الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ط الثانية ٢٠٠١، ترجمة وإسهام هاشم صالح، يرد على اتهام بعض الباحثين الغربيين له في منهجه في دراسة القرآن، وأنهم «يعرفون كل هذه المنهجيات والنظريات والمصطلحات التي أحاول تطبيقها على دراسة الإسلام. أقصد دراسة الإسلام عبر تاريخه الطويل وعبر كل مراحله بما فيها المرحلة التأسيسية التي شهدت انبثاق الحدث القرآني. وقد استخدمت مفهوم الحدث القرآني عن قصد لأنه أكثر فاعلية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه. فهذا المصطلح الأخير مثقل أكثر مما ينبغي بالقيم التقليدية ومحاط من كل

الجهات بالتصورات الدوغمائية والتحديدات المغلقة والموروثة التي لا يمكن للباحث أن يسيطر عليها بسهولة.... بمعنى عندما أستخدم مصطلح الحدث القرآني فإني أغرس القرآن في التاريخية، وعندما أقول «القرآن» فإني أنزع عنه كل تاريخية كما يفعل المسلمون»، ص ٤٩، ويقول ص ٧٢: «ولكننا نعلم أن موقف الأديان الكبرى - وبالتالي الإسلام والمسيحية - متشابه من هذه الناحية، أي ناحية النظر إلى العقل. فكلاهما يفضلان العقل الخاضع لمعطى الوحي، أي الذي يقبل بأفضلية وأسبقية آيات الإيمان المتضمَّنة في النصوص المقدسة. أي أنهما يفضلانه على العقل الحر والمستقل. وهذا يعني بالتالي رفض أرخنة النصوص: أي رفض الاعتراف بأن لها منشئًا تاريخيًا يمكن التوصل إليه عن طريق البحث العلمي. إن رفض التاريخية هنا يعني عدم الاعتراف بأن هذه النصوص مرتبطة بالمجريات الاجتماعية للتقديس والتعالي. أقصد بذلك تلك المجريات المعقدة التي تخلع القدسية والتنزيه المتعالي على معطيات معينة ليست مقدسة بحد ذاتها ولذاتها»، ويقول أركون في مناقشاته للسياسي الهولندي بولكستاين، في المصدر السابق ص ٧٣ - ٧٤ : «لا أملك إلا أن أقوم برد فعل فوري على هذا التمييز لذي أقمته بين القرآن من جهة، وبين التوراة والأناجيل من جهة أخرى. فكثيرًا ما أسمع المستشرقين يلحون على ذلك: أي على مسألة التمييز بين القرآن المتلقى بصفته كلام الله ذاته، وبين التوراة والأناجيل المعتبرة بأنها خطابات مسجلة من قبل الكتاب - أي البشر - وذلك تحت تأثير الاستلهام الإلهي. ينتج من ذلك أن المسيحي واليهودي يشعر بأنه أكثر حرية أمام كتابه المقدس من المسلم، أو هذا ما يعتقدونه ثم يستخدم المستشرقون هذا الفرق في المكانة التيولوجية (أو اللاهوتية) بين كلا النوعين من الكتب المقدسة لكي يقولوا بأن الإسلام سوف يظل سجين نصوصه المقدسة (أي القرآن) إلى أبد الآبدين لأنه يعتبرها إلهية محضة و في حين أن المسيحية يمكنها أن تنطلق وتتطور بسهولة أكبر. إن مثل هذا العرض للأمور يدل على مدى جهلنا نحن المعاصرين بمشاكل تاريخ الأديان. كما ويدل على مدى جهلنا بتعقد المشاكل التي تطرحها علينا ما ندعوه عمومًا بالكتابات المقدسة. ينبغي أن نعلم

بهذا الصدد أن تحديدات كلام الله والكتب التي حفظ فيها لم يعد النظر فيها ولم تجدد دراستها منذ العصور الوسطى...، إذا كان الوضع على هذا النحو فهل من المعقول أو المقبول أن نردد إلى ما لا نهاية تلك العقيدة التي لم تتعرض لأية مناقشة تيولوجية حرة منذ القرن الثالث عشر الميلادي؟ وهل ينبغي أن نستمر في الخَلط بين جمودية الفكر العائدة إلى التاريخ ومشاكله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبين الفتاوى اللاهوتية التي هي عرضة للتغير والتقلب بطبيعتها؟ أقصد بذلك الفتوى المتعلقة بالمكانة اللاهوتية لخطاب شفهي أصبح فيما بعد نصًا مكتوبًا، مقدَسًا ومقدِسًا (المصحف). ينبغي أن ننظر إلى الشيء الأساسي فيما وراء الخلافات التفصيلية والثانوية. والشيء الأساسي بالنسبة للأديان التوحيدية الثلاثة هو ظاهرة الوحي. ونحن نعلم أن تأويلها هو الذي يشرط أو يتحكم بالمكانة المعزوة لكلام الله، و«بالمصاحف» التي جمع فيها وحفظ، وبالنصوص المتلوة والمقروءة والمفسرة من قبل المؤمنين ضمن سياقات فكرية وثقافية متغيرة بطبيعتها. إن مجمل هذه المشاكل لم يلحظ بشكل متساوٍ من قبل جميع اللاهوتيين (أو علماء الكلام) في جميع العصور الوسطى، ولم يعالج بشكل صحيح. بل وأسوأ من ذلك: فإن مسألة الوحي كظاهرة تاريخية، ثقافية، لغوية، أدبية و سيميائية دلالية لا تعالج بصفتها تلك من قبل علماء اللاهوت (أو أساتذة الشريعة) الذين يدرسون هذه المادة داخل إطار المؤسسات التعليمية لكل من الأديان الثلاثة».

وحتى يكون أكثر وضوحًا في قوله بتاريخية القرآن والإسلام، فإنه يستعرض تجربة طه حسين في تكذيب القرآن مؤيدًا له متجاوزًا أفكاره، وذلك عندما يقول ص ٧٥ / ٧٦ من المصدر السابق: «أود أن أذكِّر بهذا الصدد بأن الكاتب المصري طه حسين قد تعرض لهجوم عنيف عندما نشر أطروحته الشهيرة عن «الشعر الجاهلي» (عام ١٩٢٩). [الصحيح هو عام ١٩٢٦] فقد قال فيها بأنه لا يمكن اعتبار القرآن كوثيقة مثل بقية الوثائق التاريخية التي يمكن الركون إليها. وكان طه حسين يتحدث آنذاك كباحث

فللوجي - تاريخي في مواجهة علماء الدين التقليديين الذين يجهلون كل شيء عن المنهجية الفللوجية وعن الرؤيا التاريخية المطبقتين حتى على النصوص المقدسة (وهذا ما فعله أرنست رينان بالنسبة للمسيحية). بالطبع فإن طه حسين لم يكن يستطيع آنذاك أن يدخل النظرية الانتربولوجية الخاصة بالمعرفة الأسطورية وبالخطاب الخصوصي الذي يعبرّ عن هذه المعرفة. (انظر بهذا الصدد كتابي «قراءات في القرآن»). بمعنىً آخر فإن وضعيته الفللوجية كانت تمنعه من فهم بنية العقلية الأسطورية الساذجة باعتبارها إحدى المعطيات الأساسية في التاريخ. لكي أوضح كلامي جيدًا سوف أقول ما يلي: إن مجيء إبراهيم الخليل إلى مكة يعتبر حقيقة لا تناقش بالنسبة للوعي الأسطوري أو المنغمس في الخيال الأسطوري. ولكنه لا يعني شيئًا يذكر بالنسبة للوعي التاريخي الحديث الذي يضبط الوقائع ضبطًا تاريخيًا محققًا. ينبغي أن نعلم هنا بأن الاعتقاد الذي قدِّس من قبل الزمن والطقوس الشعائرية يشكل جزءًا لا يتجزأ من المتخيل الديني للمسلم (انظر بهذا الصدد تضحية إبراهيم التي يحتفل بها المسلمون كل عام بمناسبة الحج إلى مكة: عيد الأضحى). وبالتالي فلا يمكن مناقشتها إلا ضمن إطار البحث التاريخي والكتابة العلمية التي توصل نتائجه إلى القراء. ولكننا نصطدم عندئذٍ بتلك العقبات المشتركة لدى كل العقائد الدينية التي تحاول أن تحمي «حقائقها» من مناهج العقل النقدي أو البحث التاريخي. فبما أن «الحقائق» الدينية لا تتطابق مع الحقائق الواقعية (من تاريخية أو جغرافية أو فلكية أو فيزيائية أو غيرها..) فإن علماء اللاهوت في كل الأديان - وليس في الإسلام فقط - يحاولون بأي شكل منع تطبيق المنهجية التاريخية على النصوص المقدسة. ذلك أن أشد ما يخشونه هو أن ينكشف التناقض بين كلا النوعين من الحقائق. والواقع أن المكانة المعرفية لأي إيمان عقائدي - حتى ولو كان مدعومًا من قبل علم اللاهوت - تظل تستعصي على الدمج داخل المعارف العلمية المبلورة من قبل العقل التحليلي، النقدي، التجريبي. وهذا ما يفسر لنا السبب في فصل كليات اللاهوت عن كليات الفلسفة. كما ويفسر لنا أيضًا سبب الإدانات المتكررة عبر العصور لعلماء اللاهوت المجددين الذين



ينتهكون (أو يخترقون) الحدود المرسومة من قبل حراس الأرثوذكسية الأشداء. ونلاحظ أن الإسلام قد شهد بهذا الصدد ولا يزال يشهد توترات صراعية مشابهة لما شهدته بقية الأديان. إنه ليس استثناء على القاعدة كما يعتقد بعضهم سواء في الجهة الأوروبية أو في الجهة الإسلامية. نقول ذلك وبخاصة إن الضغوط الأيديولوجية الآتية من جهةً الدولة أو من جهة المجتمع تجعل ممارسة البحث اللاهوتي الحر أمرًا لاغيًا أو متعذرًا على التحقق في الظروف الراهنة. إن الصراعات الهائجة التي حصلت بين المسيحية الأوروبية وبين العلم الحديث سوف تحصل في الإسلام أيضًا. وربما كنا قد أصبحنا على أبوابها الآن»، وأذكِّر هنا بوضعه كلمتي الحقائق وحقائقها بين المزدوجتين، والقصد معلوم هنا وقد سبقت الإشارة إليه.

ولما سأله السياسي الهولندي بولكستاين، ص ٧٨ من المصدر السابق، قائلًا: «إذا كنت أفهمك جيدًا فإنك تقول بأن كل العبارات التي يحتويها القرآن ليست بالضرورة من كلام الله؟...»، أجابه قائلًا، ص ٧٩ / ٨٠: «إن سؤالك الجديد يثير مشكلة المصحف الرسمي أو ما كنت قد دعوته في مكان آخر بالمدونة النصية الرسمية والمغلقة (أو النهائية) للقرآن. ذلك أن جمع الآيات القرآنية وتدوينها في مصحف كتابة قد أثار الكثير من المناقشات والمجادلات بعد موت النبي مباشرة. ومعرفة فيما إذا كانت جميع الآيات المتضمنة في المصحف الذي نقرؤه اليوم هي من كلام الله كانت قد حسمت تمامًا من قبل الأرثوذكسية منذ عهد الخليفة عثمان بن عفان (٦٤٤-٦٥٦). كان المختصون بالدراسات العربية والإسلامية قد اهتموا بتاريخ النص القرآني وكيفية تشكله منذ القرن التاسع عشر. وقد اتبعوا المنهجية الفللوجية (أو الفقهلغوية) لمعرفة كيف جرت الأمور بالضبط. وأدى تطبيق هذه المنهجية إلى إثارة الكثير من التساؤلات كما هو عليه الحال فيما يخص كل النصوص الكبرى التأسيسية...»، ثم يحيلنا إلى كتاب الناقد الفرنسي ميشيل تارديو «تشكل الكتب المقدسة»، المنشور عام ١٩٩٢، ثم يواصل قائلًا: «فهناك تشابه في العملية

التاريخية التي أدت إلى تشكل كل منها. والقرآن لا يمكنه أن ينجو من أن تطبق عليه الإشكالية العامة وتقنيات التحري التاريخي المفصلة في هذا الكتاب. عندما نقول بأن القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو مدونة نصية مغلقة ونهائية فإننا نقصد بذلك أن المسلمين يرفضون منذ القرن العاشر الميلادي أن يفتحوا تلك الإضبارة الشائكة المتعلقة بتاريخ تشكل المصحف الرسمي، أو بكيفية تشكل هذا المصحف الرسمي تاريخيًا. ربما عدت إلى البحث في أسباب هذا التشبث أو هذه المحافظة الذاتية على النص الرسمي والنهائي في أماكن لاحقة. سوف أضيف فقط بأن المسألة الحاسمة هنا هي مكانة الوحي، وليس العدد الفعلي للآيات التي تعبر عنه. فنحن نعلم مثلًا أنه حتى داخل المصحف توجد تلك النظرية الخلافية المتعلقة بالآيات الناسخة والآيات المنسوخة. وكان المفسرون المسلمون الكلاسيكيون (أو القدامى) قد ناقشوها كثيرًا وخاضوا فيها ما وسعهم الخوض. وهي تستحق اليوم أن تستعاد من جديد لكي نتقدم في فهمنا للأهمية المعرفية والمعيارية للوحي، ثم لكي نتقدم في حصرنا لكل الآيات (أو العبارات) التي تشكل الوحي الكلي لكلام الله. وسوف يتم ذلك عن طريق أخذنا بعين الاعتبار لما يقوله القرآن عن الأنبياء السابقين على محمد وعن الرسالات الأخرى الموجهة لأهل الكتاب. إن هذه النقطة، الخلافية جدًا حتى في القرآن ذاته، لا تزال تنتظر أيضًا إيضاحًا تاريخيًا ولاهوتيًا. وإذا ما نجحنا في حلها استطعنا أن نزيل عقبة بسكيولوجية هائلة ومزمنة لا تزال تحول دون المصالحة التاريخية لأهل الكتاب جميعًا: من يهود ومسيحيين ومسلمين.»، ولما تكلم عن رغبة الإنسان في نيل عفو الله وغفرانه، وتكلم عن حديث الله عن نفسه، جعل هذا الحديث «آت من بعيد أو من مكان آخر (أي من الله بحسب المؤمنين، أو من الذات الجماعية الكبرى المعبِّرة عن مخيال مصعَّد أو متسامٍ كما يقول عالم النفس - اللغوي - الانتربولوجي)»، ص ١١٢ من المصدر السابق، ويعلق على موقفه من قضية سلمان رشدي في المصدر السابق، ص ١٤٠، فيقول: «ينبغي أن يستعيد سلمان رشدي حريته الكاملة في الحياة والتنقل والكتابة والنشر مثله مثل أي شخص آخر. وينبغي أن تتاح له

الفرصة لإغناء المناقشات الكبرى المعاصرة بموهبته ككاتب وأديب. ومن أهم المناقشات الكبرى الحالية تلك المناقشة المتعلقة بكلا العاملين: الديني والسياسي. أتمنى لو يستطيع كل مسلم أن يطلع على كتابه شخصيًا لكي يتفكر عميقًا وبطريقة حديثة في المكانة المعرفية للوحي ليس فقط في الإسلام وإنما في الأديان التوحيدية الأخرى أيضًا، هذه الأديان التي تنسب نفسها إلى الظاهرة نفسها: أي تدخل كلام الله في التاريخ»، ويعلق على وصول عدد من النساء لرئاسة الدولة في بعض البلاد الإسلامية، فيقول في نفس المصدر، ص ١٧١ / ١٧٢: «ويدفعنا ذلك إلى أن نغير نظرتنا السكونية والثبوتية عن الإسلام. أقصد عن الإسلام الأزلي أو الأبدي الذي يستعصي على التاريخ والمتغيرات التاريخية. ومن المعلوم أن هذه الصورة السكونية فوق التاريخية لا تزال مهيمنة على أوساط واسعة سواء في المجتمعات الإسلامية ذاتها أم في الغرب (لأسباب مختلفة بالطبع. ففي الغرب تعتبر هذه الصفة سلبية ومضادة للتطور، وفي المجتمعات الإسلامية تعتبر دليلًا على مدى قوة الإسلام وصحته الأنطولوجية التي تتجاوز كل الأديان الأخرى التي تتأثر بالتاريخ، أما هو فلا يتأثر بشيء...). إنه متصور على أساس أنه فوق الزمن، والمجتمع، والتاريخ، والأشياء. فهو يؤثر على كل شيء ولا يمكن أن يتأثر بشيء. ولكن حقائق الواقع والتاريخ تثبت لنا أن هذا التصور خاطئ تمامًا. فإسلام العصور الأولى غير إسلام عصر الانحطاط، وإسلام عصر الانحطاط غير إسلام النهضة والإصلاح الديني الذي سيتحقق يومًا لا محالة. فالدين إذًا يقع داخل المجتمع والتاريخ لا خارجهما على عكس ما يتوهم ذلك التصور المثالي والأسطوري الذي هيمن على وعينا طويلًا منذ أن كنا أطفالًا صغارًا. هذا ما يعلمنا إياه تاريخ الأديان المقارن وعلم الاجتماع الديني والانتربولوجيا الدينية. ولكن بما أن هذه العلوم غير معروفة حتى الآن في الجامعات العربية، وبما أن التعليم التقليدي للدين لا يزال هو السائد من خلال كليات الشريعة والمعاهد القديمة، فإن الصورة اللاتاريخية للدين ستظل هي المسيطرة.»، وعندما سأل هاشم صالح محمد أركون، ص ١٩٠ من المصدر السابق، قائلًا: «لنعد مرة أخرى إلى مشكلة خلق القرآن، أو تاريخية

النص الأعظم. كيف يمكن حل هذه المسألة في رأيك؟ وهل يمكن حلها في الأمد المنظور، أم أنها سوف تستغرق عدة أجيال...»، أجاب أركون، قائلًا: «هذه المشكلة نوقشت وحلت في أماكن أخرى، وبالنسبة لنصوص أخرى هي نصوص المسيحيين الأوروبيين. قلت المسيحيين الأوروبيين ولم أقل المسيحيين الشرقيين لأن المشكلة لا تزال قائمة كليًا بالنسبة لهؤلاء الأخيرين، تمامًا كما المسلمين.»، ص ١٩٠، ثم قارن بين مكانة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ لدى المسيحيين، ومكانة القرآن لدى المسلمين، وأنها هي التي تقابلها وليست الأناجيل، وأن المعركة التي خاضها الأوربيون لإنزال المسيح من الألوهية إلى البشرية، هي المعركة التي يجب أن يخوضها المسلمون الآن، لإنزال القرآن من مصدريته الإلهية، إلى منشأه البشري، خاتمًا كلامه ص١٩١، بقوله: «ضمن هذا المنطق يمكن القول بأن الكشف عن تاريخية الإسلام الأولي والنصوص التأسيسية الكبرى سوف يكلف أيضًا ثمنًا غاليًا، وسوف يستغرق عدة أجيال»، وعلق على الانقسامات المذهبية في الإسلام (شيعة وسنة وخوارج وإسماعيلية وغيرها)، قائلًا ص ١٩٢: «وبالتالي فنستطيع أن نقول بأن كل الانقسامات الموجودة بين المذاهب الإسلامية هي عبارة عن انقسامات تاريخية، أي حصلت تاريخيًا فيما بعد، ومن خلال زحمة الصراع على التأويل الصحيح والوحيد، أي على «الإسلام الصحيح». وكل يدعي أنه يمثل الإسلام الصحيح لأن تأويله للنص هو وحده الصحيح»، وتأمل وضعه لكلمة الإسلام الصحيح بين المزدوجتين، ومعناها معروف لدى هؤلاء، وأعاد هذا المعنى مرة أخرى، ص ٢١٤ من نفس المصدر، عندما تكلم عن المذاهب واختلافها، فقال: «هذا في حين أننا نعلم جيدًا أنهم ينتمون إلى الأصل نفسه والجذر نفسه والتاريخ نفسه والدين نفسه. ولكن كلٌ منهم سلك تأويلًا مختلفًا للقرآن، وشكل كتبًا متمايزة للحديث، وألف عشرات الكتب العقائدية التبجيلية التي تدافع عن مذهبه وتهاجم بقية المذاهب الأخرى. ثم تداخل كل ذلك بعوامل الصراع على السلطة كما حدث في الأديان الأخرى ومن بينها المسيحية. وهكذا تشكلت داخل الإسلام نفسه أنظمة لاهوتية تنفي بعضها بعضًا، وتنبذ بعضها

بعضًا. وأصبح كل مذهب يعتقد أنه يمثل الإسلام الصحيح والمستقيم، وغيره في النار»، ولما تكلم عن «أسطرة» التاريخ على يد المؤرخين الخاضعين للسلطة الأموية والعباسية - حسب زعمه -، وعلى رأسهم الطبري، أضاف إلى ذلك قوله، ص ٢١٦ من المصدر السابق: «يضاف إلى ذلك عامل أساسي جدًا هو أن الدولة الأموية قد صادرت الإسلام لصالحها وشكلت أيديولوجيا كاملة للتبرير أو للتسويغ: أي لخلع المشروعية عليها. وقد ساهم في تشكيل هذه الأيديولوجيا التي تلبست بلباس التيولوجيا (أو اللاهوت) معظم المؤرخين والفقهاء والمتكلمين الذين أرادوا أن يحظوا برضا السلطة الجديدة. أما الآخرون الذين رفضوا القيام بهذا الدور فقد استبعدوا أو نبذوا أو أسكتوا بشكل أو آخر. بهذا المعنى يمكن القول بأن التيولوجيا المتشكلة ليست إلا عبارة عن أيديولوجيا مقنعة. وإذًا فهناك صراع بين الرؤيا التاريخية / والرؤيا الأسطورية، أو بين الرؤيا الواقعية / والرؤيا التبجيلية والأيديولوجية»، ولنتذكر هنا، أن أكثرية هؤلاء المقلدين رددوا نفس الكلام الذي يقوله أركون هنا، عن الدولة الأموية ودورها في تحريف الدين، ومساعدة العلماء لها على ذلك، وبعد أن أطال الكلام حول المذاهب والفوارق بينها، وأنها على حد سواء في القرب من الإسلام الصحيح والبعد عنه، زعم أن هذه المذاهب «يمكنها أن تتصالح، أو أن تتفهم بعضها بعضًا، بدءًا من اللحظة التي تتقبل فيها بأن تفكر بمسألة المجاز والدور الكبير الذي يلعبه في النص الديني (سواء أكان هذا النص توراةً أم إنجيلًا أم قرآنًا). ماذا يعني هذا الكلام؟ إنه يعني أن النص الديني يحبل بالمجاز أو قل يخترقه المجاز من أقصاه إلى أقصاه. وهنا تكمن نقطة التمفصل الأساسية بين النص الديني والنص الشعري مع المحافظة على خصوصية النص الديني وتمايزه في نقاط أخرى أساسية أيضًا عن النص الشعري. والمجاز بطبيعته قابل لعدة تأويلات لا تأويل واحد»، المصدر السابق ص ١٩٤، ويرى في الصفحة التي تليها من نفس المصدر، أن «مشكلة التفسير الكلاسيكي (أو الوعي الديني الكلاسيكي) هو أنه لا يعي المجاز كمجاز وإنما يأخذه كحقيقة. وهكذا يجمّد المجاز في قالب قسري، أو في تفسير أحادي الجانب. هذا في حين أن المجاز حر،

منبجس، موحٍ بالاحتمالات المعنوية (انظر المجازات القرآنية الرائعة التي خلبت الأبصار وسحرت حتى المكيين المعادين لمحمد...). وإذًا فبما أن المجاز يحتمل عدة تأويلات، فإن النص الديني الواحد يولد عدة خطوط، أو عدة مذاهب.»، ثم يتكلم عن واجب المفكرين المسلمين في الخروج من قوقعة المذهبية، واعتبار تراث المذاهب جميعها من سنة وشيعة ومعتزلة وخوارج وإسماعيلية وفلاسفة تراث للجميع، «والخروج من العقلية الضيقة «للفرقة الناجية»، أي تلك العقلية التي تقول بأن هناك فرقة واحدة في الجنة، واثنتين وسبعين في النار (وكل مذهب يعتبر نفسه الفرقة الناجية بالطبع)»، ص ١٩٥، ويقارن انفتاح المذاهب المسيحية على بعضها في أوروبا، بعدم حصول ذلك في الإسلام، ثم يقول: «إلا أن المصالحة التي أدعو إليها تتجاوز ذلك بالطبع لكي تصل إلى مستوى أعلى، أكبر وأوسع. إنها تهدف إلى فتح الأضابير المغلقة للفكر الإسلامي كله وإعادة تأويلها من جديد من أجل حل العقد المستعصية التي يبدو من شدة رسوخها أن لا حل لها. والوقع أنه لا حل لها ما دمنا منغلقين داخل الإطار السياج العقلي الدوغمائي للفكر التقليدي القروسطي. ولكن يمكن حلها إذا ما خرجنا من هذا الإطار المغلق وقبلنا بأن نطرح مشاكلنا من جديد على ضوء المكتسبات الأكثر رسوخًا لعلم التأويل الحديث، وعلم الألسنيات، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي...الخ. إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذريًا للظاهرة الدينية»، ص ١٩٥ - ١٩٦، ويطيل الكلام ويكرره حول التقليدية والسياجات المغلقة والدوغمائية، ثم يقول ص ٢٠٠ - ٢٠١ من المصدر السابق: «بمعنى آخر: لقد آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي. ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف الطوائف والمذاهب ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، وعلم الانتربولوجيا، وبالطبع علوم

الأديان المقارنة والانتربولوجيا الدينية واللاهوت المقارن. بعد عملية التفكيك، تجيء عملية التركيب أو إيجاد البديل، ولكن ليس قبلها. فلا يمكن البناء على الأنقاض، أو تشييد بيت جديد نظيف، منفتح على الهواء والشمس بدون هدم جدران البيت القديم وتفكيك أساساته التي لم تعد صالحة.»، وهو يدعي أن هذا لا يعني القطيعة التامة مع التراث، «ولا يعني تدمير التراث كليًا كما يتوهم بعضهم. فقد أجد في البيت القديم بعض الحجارة التي لا تزال صالحة للاستخدام في البناء الجديد بعد تنجيرها أو نحتها وإزالة غبار القرون عنها. هذا يعني أن البناء الجديد (أو البديل الجديد) الذي أدعو إليه لا يعني القطيعة المطلقة مع الماضي، وإنما يعني القطيعة مع ما هو ميت في هذا الماضي. ينبغي جرد الماضي كليًا (أو تفكيك التراث كليًا) من أجل تمييز العناصر الحية فيه عن العناصر الميتة، أو القيم الصالحة والعادلة عن القيم المظلمة والقمعية. وإلا فلن نستطيع أن ننهض أبدًا، لأننا كلما حاولنا النهوض جذبتنا الشوائب الرسوبية والماضوية إلى الأسفل فوقعنا من جديد. وهذا هو سبب فشل كل محاولات النهضة السابقة في البلدان الإسلامية والعربية.»، ص ٢٠١ من المصدر السابق، ويحدد هاشم صالح مترجم أركون وشارحه الحي والميت من التراث، عندما يقول في مقابلته، في جريدة الرياض ٢٧ / ١١ / ٢٠٠٨: «يجب علي أن أؤكد بأنه لا يجب أن يخاف الناس على الدين والتراث بعد عملية المصارحة التاريخية معه، أو تطبيق المناهج الحديثة عليه فلن ينهدم ولن يموت بالعكس سوف يبدو على حقيقته ناصعًا، وسوف نتخلص مما هو قشور ميتة، وسوف نتصل بما هو مضيء به، مثل ابن سينا وابن عربي وابن خلدون وابن رشد، والمعتزلة والفلاسفة، وبالروحانيين.»، ونقل عن أركون في موضع آخر من المقابلة تحديده للعنصر الحي والعقلاني والإنساني في التراث، وهو «تيار التوحيدي ومسكويه وابن سينا والفارابي والجاحظ، وعشرات المفكرين العرب والمعتزلة»، ويحدد العناصر الميتة، بالتيار «الأصولي»، و«القراءة الحرفية للقرآن الكريم»، وعندما تكلم أركون عن تعليم الدين على طريقته هو، وأنه ليس «التعليم العقائدي أو الشعائري السائد في المعاهد والأوساط

التقليدية. وإنما هو بكل بساطة تعليم علماني لتاريخ الأديان: أي تعليم حديث يتقيد بالوقائع التاريخية وبأحدث المناهج التاريخية»، أخبرنا عن الهدف من هذا التعليم، وأنه «سوف يؤدي إلى توسيع مدارك الطلاب وإلى تنمية الحس النقدي لديهم وإلى فهمهم الحر والناضج لنسبية العقائد الدينية التي سيطرت على البشرية طيلة قرون طويلة. فليس هناك من دين واحد يشمل البشرية كلها مثلًا. عندئذٍ يستطيعون، عن طريق المنهجية المقارنة، أن يخرجوا من أنفسهم، من مذاهبهم الضيقة وطوائفهم المغلقة، لكي يكتشفوا عالمًا أرحب، عالمًا يتجاوز كل السياجات الدوغمائية المغلقة. وهكذا يكتشفون مدى تشابه الشرط البشري على الرغم من التجليات المختلفة جدًا للأديان وظاهرة التقديس. فالآليات والوظائف العميقة للتقديس تبقى واحدة، مهما اختلفت الأديان والمذاهب والطوائف. وعندئذٍ لا يعود التلميذ الصغير يعتقد أنه هو وطائفته في الجنة فقط، وبقية التلاميذ في النار ! عندئذٍ يعتقد أن للآخرين أيضًا نصيبهم من النجاة والخلاص. وأنهم ليسوا شياطين و لا أنجاسًا»، ص ٢٠٩ من المصدر السابق.

ولا ننسى أن أركون، مع كل ما قاله من الكفر والضلال، يزعم في كتابه: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أنه يعتذر عن تأجيل نشر بعض أبحاثه، «ليس ذلك لأن بحوثي تنقض أية مسألة من مسائل العقيدة في الإسلام، ولكن لأن حجم المستحيل التفكير فيه في المجتمعات الإسلامية الحالية هو من الضخامة والاتساع بحيث أن أي بحث من هذا النوع يولد سوء تفاهمات خطرة»، ص ٢٦، ويعلق هاشم صالح على كلامه هذا، قائلًا: «فالعالم الحقيقي لا يستهين بموضوع دراسته ومدى تأثير تحليلاته على عواطف المؤمنين ومشاعرهم. ولذلك فهو يتخذ كافة الاحتياطات لعدم جرح مشاعرهم وعدم التنازل عن مبادئ البحث العلمي بأي شكل»، ص ٣٢، وبينما يقول أركون في كتابه: قضايا في نقد العقل الديني / كيف نفهم الإسلام اليوم؟، إنه «يحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكًا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات



الراسخة»، ص ٢١، يقول هاشم في مقدمة الكتاب ص ١٦: «ليفهم مقصدي جيدًا هنا. إنني لم أهدف من نقل هذا الفكر إلى الاستهانة بالتراث أو الدعوة إلى المادية الإلحادية أو الاستخفاف بالإيمان ومشاعر الناس. على العكس تمامًا. فالميزة الأساسية لفكر محمد أركون هو أنه ينقذ الإيمان على الرغم من قيامه بالنقد التاريخي الصارم للتراث»، وما عليك إلا أن تقرأ وتقارن، وتعجب من استخفاف هؤلاء الأدعياء بذكاء المسلمين.

ويعيد في كتابه: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ت: هاشم صالح، ط: الثانية ١٩٩٦م، جميع الأفكار السابقة، وسنكتفي ببعض الوقفات المختصرة، نقلًا عنه وعن المترجم، والإحالة إلى الصفحة اختصارًا، فيقول ص ٩٩: «ليس الوجه الديني للتوبة إلا عبارة عن مجموع الصور أو التصورات التي تشكل مخيالًا كونيًا: أقصد الأنهار التي تجري والمساكن الطيبة الموجودة في جنات تستحيل موضعتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم»، ويعلق هاشم على هذا الكلام في نفس الصفحة، فيقول: «يقصد أركون بذلك أن وعينا الحديث الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغمسًا بالخيال ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك واعتباره حقيقة واقعة. لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية. غني عن القول إن هذا الوعي القروسطي لا يزال مستمرًا حتى يومنا هذا لدى قطاعات تقليدية واسعة»، وبعد أن يطيل الكلام عن دور الواقع في صنع وتكوين كل عقائد الإسلام، وحلاله وحرامه وخصومه من الكفار بأنواعهم، يرى أن تحليله السابق «غير مرضٍ ولا كافٍ»، لماذا؟، لأن استخدام «المفردات القرآنية» مباشرة بدون تخليصها من معانيها الدينية وتحديداتها «التيولوجية المتراكمة بسبب الاستخدام المستمر طيلة قرون وقرون»، يجعله يتخلى «عن اللغة النقدية لعلم السيمياء (علم الدلالات)»، وبناءً على ذلك، فهو يعلمنا «ألا ننسى أن الله والنبي والمؤمنين والكفار، الخ.. ليسوا إلا

تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار معينة داخل الحقل السيمانتي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدته، أو التي يمثل تجليها اللغوي المتسامي (أو الذي يتسامى بها)»، ويؤكد على أنه يعتبر وجهة نظره السابقة «حاسمة»، لأنها «هي وحدها التي تجبرنا على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتربولوجية والفلسفية في آن معًا وبشكل متضافر. وعن طريق استخدامها جميعًا نستطيع تحرير المكان وتمهيد الأرضية من أجل تأسيس فكر ديني جديد يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدي»، ص ١٠٠، وقد فضح هاشم أستاذه أركون في هامش الصفحة السابقة، عندما أشار إلى ماركسيته، قائلًا: «هنا تبدو «ماركسية» أركون مع فارق واحد وأساسي هو أنه لا يهمل أهمية العامل الرمزي أو الخيالي - التعبوي في تشكيل التجارب التاريخية الكبرى. إذا كانت الماركسية تعني أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الحاسم في التاريخ وفي كل الظروف والحالات، وأن العامل الثقافي والرمزي ليس إلا انعكاسًا للعامل المادي فإن أركون ليس ماركسيًا على الإطلاق. ينبغي التنبيه أيضًا إلى تأثير منهجية ماكس فيبر على فكر أركون وكل الفكر الاجتماعي والفلسفي المعاصر»، ولا تعنينا حقيقة وطبيعة ماركسية أركون، وخلطها بالفيبرية أو غيرها، فكلها ظلمات بعضها فوق بعض، ولكن الذي يعنينا هي شهادة هاشم بطبيعة مصادر فكر أركون، وإن كان ذلك واضح من خلال أفكاره، التي تفوح منها المادية والكفر الصريح، ويصرح في ص ١٠١ / ١٠٢، بمادية الدين ومنشأه البشري، بل وبمادية الله جَلَّجَلَالُهُ، وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا -، وتطور مفهومه على مر العصور، وذلك عندما يقول: «إن المناقشة تخص في الواقع ذروة السيادة العليا التي تعلو على كل شيء والتي تؤسس سلطة النبي والمؤمنين وتخلع عليها الشرعية. وينبغي على اليهود والمسيحيين أن يتراجعوا عن ضلالهم وأن يتوبوا تمامًا كالمشركين. ومنذ الآن فصاعدًا، ينبغي أن تكون السلطة محصورة بالله الذي أعيد تحديد مفهومه بشكل صحيح من قبل الفاعل - الذات الأكبر المنتج للتاريخ الجديد (أو للحركات

الجديدة)، ثم محصورة بالنبي الذي كان في طور قيادة الصراع على كل الجبهات: العسكرية والسياسية والثقافية والرمزية. وهذا هو معنى الجهاد الذي دُعي إليه المؤمنون واستُبعِد منه المتقاعسون والمترددون والخائنون. ثم هي (أي السلطة) محصورة أخيرًا بالمؤمنين الذين يُرتَّبون بشكل هرمي أيضًا (على درجات) بحسب تاريخ انخراطهم في «القتال في سبيل الله» أي بحسب الأسبقية. هكذا نرى بواسطة هذا المثال إلى خطورة التلاعبات بالحقيقة التاريخية والعقائدية، هذه التلاعبات الناتجة عن مجرد النص على العبارة البسيطة التالية «قال الله». لقد حُوِّل هذا الموقف الجدالي الهادف إلى احتكار ذرى السيادة العليا والسلطة إلى نوع من الحقيقة المطلقة من قبل التراث التفسيري الإسلامي. هذه الحقيقة المطلقة الموحى بها تؤسس تاريخ الوحي، وانطلاقًا منه، الأنطولوجيا الوحيدة التي ينبغي أن ينغرس فيها كل عمل معرفي صحيح وكل سلوك بشري موجه من قبل هذه المعرفة. هكذا نرى أيضًا كيف أن العودة إلى الإكراهات أو الحتميات الاجتماعية والسياسية للخطاب القرآني تجبرنا على تعرية عمليتين أساسيتين يقوم بهما كل خطاب أيديولوجي ونلاحظ أن هذا الخطاب يلجأ (من أجل جعل الغاية أو الهدف المقترح على الفاعلين الاجتماعيين مثاليًا ومطلقًا). إلى جعل وسيط هذا الهدف الذي يتم عن طريقه ويُنجَز مثاليًا ومطلقًا. الوسيط هنا هو الدين الحق. ويتم ذلك بعد أن يكون قد وسط المطلق الذي لا يمكن التوصل إليه بطريقة أخرى. وهذا هو الدور المرسوم للنبي والمؤمنين المستجوَبين باستمرار من قبل الفاعل - الذات المثالي والمرسِل. وعندما يختفي هذا الأخير قواعديًا وسيميائيًا وتاريخيًا فإن كل وظائفه سوف تنتقل إلى العديد من الوسطاء الذين يتحملون مسؤوليتها فعليًا: أقصد بذلك كل الفقهاء وكل المفسرين وكل المؤرخين الذين سوف يؤولون «كلام الله» على مر الأزمان ويعلقون عليه ويوسعون منه بلا نهاية متجاوزين بذلك الدلالات الحافة الإجبارية والإكراهات النحوية والسيميائية للنص. أقصد بالدلالات الإجبارية هنا تلك التي فرضتها العمليات الاجتماعية والظروف الاجتماعية الأولية للتجربة التأسيسية كما رأينا آنفًا، هذه العمليات التي ولَّدت الخطاب

القرآني أو التي ولّدها الخطاب القرآني. وأما بالفاعل - الذات المثالي أو الأكبر واختفائه التاريخي فإني أقصد تغيير الصورة المشكَّلة عنه في الخيال الديني للمؤمنين من مرحلة إلى أخرى. ففي مرحلة القرآن، كان مطلوبًا إدراك الله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين. ولكن هذه الصورة (أو هذا التصور) لله سوف تتطور وتتغير في مراحل لاحقة وذلك في عدة اتجاهات: الاتجاه التيولوجي والصوفي والفلسفي والشعبي ثم العقلاني اليوم. وعلى عكس ما تظن المُسلَّمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعالٍ وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها. أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان»، ويؤكد على هذه المعاني في نفس الصفحة، بقوله: «أقصد بذلك أنه لولا وجود شبكة من العوامل والظروف المتجمعة في الحجاز بين عامي ٦١٠ - ٦٣٢ م لما كانت الظاهرة القرآنية والظاهر الإسلامية قد اتخذت كل تلك الأبعاد التاريخية التي لا تزال تتوسع وتفعل فعلها حتى يومنا هذا. إن التفكير والتأمل في عدم التناسب بين المعطى الأولي، الظرفي والعارض (أو الآني)، وبين كل تطوراته اللاحقة التي لا تقل عنه ظرفية وآنية، يعني فهم كيف تولَّد الوظيفة الأسطورية أو الأيديولوجية (أو الاثنتان معًا) التاريخ وكيف تحجب وتطمس الشروط الفعلية لهذا التوليد أو الإنتاج. إنها تحجبها عن طريق عمليات التسامي والتصعيد والتعالي والتقديس والممارسة الأنطولوجية والمؤسساتية وعمليات السرد القصصي والانتقاء والحذف الخ...»، ثم يطبق العمليات التي أشار إليها: التسامي والتصعيد... الخ، على سورة التوبة في كفر لا شك فيه ولا مراء، فمثلًا عندما يشير إلى النهي عن الصلاة على المنافق، يقول ص ١٠٣: «فمنع الصلاة عليه يعني رسم الحدود الفاصلة بين العصبية المقدسة أو التي هي في طور التقديس (كما هو عليه الحال هنا) وبين العصبية المستهدفة بنزع القدسية عنها»، ويعلق هاشم صالح في نفس الصفحة، على الكلام السابق بالقول: «يستخدم أركون تعبير» في طور التقديس «كنوع من الاحتياطي والدقة في التحليل. فهو يعرف كمؤرخ محترف أن أمر هذا التقديس الجديد لم يكن محسومًا

في تلك اللحظة، وأن النبي كان لا يزال يناضل من أجل إنجاح الدعوة، وأن النصر لم يكن قد تحقق بعد. وبالتالي فإن قدسية هذه العصبية الجديدة لم تكن مضمونة ومؤكدة بعد»، وكلامهما واضح في تكذيب النبي ﷺ، وأن صدقه رهن بانتصاره، فلم يصبح صادقًا ويقدس ما أراد تقديسه، إلا بعد انتصاره، وهكذا يواصل ضرب الأمثلة على نفس النمط من تكذيب النبي ﷺ والطعن في رسالته، ويصل في ص ١٠٥ إلى القول: «وهكذا نشهد عملًا متتابعًا دون انقطاع لبلورة مفهوم النزعة التوحيدية أو مذهب الإله الواحد، ولكن ليس على الطريقة التأملية المجردة، وإنما بواسطة التلاحم مع الصراع اليومي والنضالات اليومية لجماعة بشرية لا تزال هشة، ومهددة بوجودها، وغير واثقة من هويتها. نلاحظ أن هذه القصة التي كانت مهددة - على ما يبدو - بالإجهاض لا محالة قد حُوِّلت إلى ملحمة شديدة الروعة والسحر: أي إلى ملحمة مخترقة من قبل عوامل التقديس والخارق للطبيعة والتعالي والمطلق. وهذا هو سر مقدرتها الضخمة على إثارة الشعور والعواطف، وبالتالي على التجييش والتحريك حتى يومنا هذا»، ويعلق هاشم على الكلام السابق، في نفس الصفحة، فيقول: «لن يجد القارئ في أي كتاب عربي أو إسلامي مثل هذا الوصف العلمي الدقيق الذي يقدمه محمد أركون عن تلك الفترة التأسيسية الحاسمة من تاريخنا. على العكس يجد صورة أخرى لا تاريخية رسختها الأرثوذكسية الرسمية ثم الأرثوذكسيات المعارضة بعد أن انتهت الأمور بالفعل وانتصر من انتصر وانهزم من انهزم. إنه يجد صورة «تيولوجية» وتبريرية مرتبطة بالسلطة السياسية لدولة الخلافة التي كانت حريصة على حذف الكثير من الوقائع والأحداث التاريخية التي لا تلائمها ولا تدعم مشروعيتها في السلطة. يقدم إذًا محمد أركون للمرة الأولى في تاريخ العرب والإسلام صورة واضحة كالشمس الساطعة عن تلك المرحلة، ويكشف أركيولوجيًا، عن طزاجتها ومسارها المتعثر والبطيء الذي انتهى أخيرًا بالنجاح. إن القيمة التحريرية لعمل كهذا لا تقدر بثمن. ولكن أين هم الذين ينتبهون إليه ويعرفون حجم رهاناته وجدواه؟...»، وحتى نرى مقدار علميته ومنهجيته وموضوعيته، فإننا

نقل ادعاءه ص ١٧٢، عندما يقول: «المنهجية التي بلورها الفقهاء المتدربون بالعربية واستخدموها موثوقة إلى درجة أن كل الأحكام المشتقة من النصوص المقدسة تمثل بالفعل الحكم الصحيح الصادر عن الله بالذات. لهذا السبب فالشريعة بكليتها هي القانون الذي قدمه الله مقدَّسًا ومتعاليًا ولا يمكن تنقيحُ هذا القانون أو مراجعته من قبل أي مشرع بشري»، ولم يقل أحد من العلماء في أي وقت أو مكان هذا الكلام، بل قالوا خلافه تمامًا، أي أن اجتهاداتهم هي جهد بشري، فما وافق الحق والدليل يقبل، وما خالفهما يرد على صاحبه، ويواصل القول ببشرية الأديان والإسلام والقرآن، عندما يقول ص ١٧٤: «ينبغي علينا هنا أن نعير انتباهًا خاصًا لتلك النظرية التيولوجية المزعومة للتراث، وذلك لكي نكتشف أسسها الأيديولوجية التي فرضتها الطبقة الحاكمة وخدامها من المثقفين. وهذه هي أيضًا مهمة جديدة بالنسبة لـ«أهل الكتاب» جميعهم من يهود ومسيحيين ومسلمين الذين كانوا قد أنتجوا وطوروا ثلاثة تراثات كتابية مقدسة ومتصارعة. وقد أسسوا تراثاتهم على نفس الثنائيات الأنتربولوجية الضدية من سيادة عليا / وسلطة سياسية، ومن أسلوب التعبير الشعري / وأسلوب التعبير المنطقي المركزي، ومن الوثنية أو الشرك وتعددية الآلهة بصفتها موقفًا فلسفيًا / والنزعة التوحيدية التي احتكرها الفكر التيولوجي ومساره المحتوم نحو الأرثوذكسية... إن سيادة التراث الكتابي المقدس وهيبته مشروطة بمدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا، فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة. إنه لمن الصعب تاريخيًا، إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله. على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية التيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم»، وبعد أن يطيل الكلام حول «ادعاءات» المسلمين حول عقائدهم والثقة بها، يقول ص ١٧٥: «هكذا نرى الآن بشكل أفضل كيفية تشكل هيبة التراث وسيادته. ونلاحظ أن الجماعة (أو الأمة) تحترم

فيه وترى فيه ما كانت قد انتخبته وانتقته من تاريخها الخاص بالذات ثم دمجته في ذاكرتها الأسطورية - التاريخية. ويكمن سر مثل هذه السيادة أو الهيبة في عملية الانتخاب هذه (أي في الاحتفاظ بعناصر معينة وحذف أخرى) وفي المعايير التي اتبعت لتنفيذه. ويكمن أيضًا في عملية المزج الموجودة في كل تراث بشري بين الأساليب الأسطورية في المعرفة وبين العناصر التاريخية»، ويحاول أن يقنعنا بأنه لا يوجد تناقض بين الإسلام والعلمانية، في كلام طويل تافه، يستنتج في نهايته، أن «العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وتجربة المدينة»، وأن «الدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية. أما التنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجًا عرضيًا محكومًا بظروف وقته، والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات «دينية» ذات مصداقية. وفي كل الأحوال فهذا التنظير (أي تنظير الفقهاء من أجل تبرير الدولة الخليفية وخلع الشرعية عليها) مبني على نظرية معرفية فات أوانها»، وأن «أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (كالاتجاه السني والشيعي والخارجي الذي يدعي كل منها أنه يحتكر «الإسلام الصحيح» دون غيره هي عبارة عن انتقاءات اعتباطية واستخدامات أيديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدمة والمصورة على أساس أنها دينية محضة»، ص ١٨٢، ويبين الهدف من هذه الدراسات التي يقوم بها، وأنها «إعادة تقييم الإسلام»، ويشير إلى أن النقاط الثماني التي ذكرها، والتي نقلنا بعضها كدليل في رأيه على علمانية الإسلام، «هي عبارة عن جزء هام من مشروع واسع ينبغي القيام به لإعادة تقييم الإسلام»، ويرى «أن إعادة تقييم الإسلام لا تشكل فقط جوابًا ملحًا على حاجيات المجتمعات العربية والإسلامية، ومهمة شاقة وحيوية، وإنما هي بالتالي أساسية بسبب أن الإسلام يمتلك ثلاثة أبعاد أخرى ذات دلالة بالغة لسببين اثنين: ١ - متابعة إنجاز وبلورة نظرية متماسكة للمعرفة. ٢ - المساهمة في تحسين جو التعاون السلمي في العالم. أما الأبعاد الثلاثة المعنية فهي التالية: ١ - المنظور الديني ومكانته في الوجود البشري وتطلعه نحو المطلق (معانقة المطلق في الوجود). ٢ - المنظور التاريخي الخاص بالفضاء

الثقافي لمجتمعات الكتاب مع تركيز انتباه خاص على البعد المتوسطي (البحر الأبيض المتوسط). ٣ - المشاركة في التعاون الدولي اليوم من أجل تأسيس نظام ثقافي وسياسي واقتصادي جديد مرتكز على نظرية جديدة للمشروعية (للسيادة العليا) وعلى ممارسة جديدة لها»، وهكذا يتضح البعد السياسي المرتبط بالأعداء، فضلًا عن البعد الديني والعقدي لمثل هذه المشاريع المدعى بأنها علمية، ومما يؤكد نظرته المادية وإنكاره للغيب، قوله ص ١٨٨ : «ضمن هذا المنظور نلاحظ أن الفكر الإسلامي الذي يفضل الكلام على الأمور الإلهية أو أمر الله (الأمر) يرتبط تمامًا كما الفكر المسيحي أو اليهودي بواقعية أنطولوجية لا تنقض. تتلخص هذه الواقعية الأنطولوجية في القول بأن عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث (النشور) والملائكة، الخ، هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات «الطبيعية». على هذا المستوى يتموضع الصراع ذو الدلالة الكبرى بين الموقف اللا مؤسطر... الخاص بالفكر المعتزلي، وبين الموقف الإيماني (أو التسليمي) الذي وقفه الحنابلة»، ويستعرض تجربة محمد أحمد خلف الله في كتابه: الفن القصصي في القرآن، ويرى أن «حرصه على مراعاة الموقف الإسلامي الإيماني ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية اليوم في مجال التحليل الأدبي قد اضطره إلى تقديم تنازلات مهمة تجاه عقيدة الإعجاز»، ص ٢٠٢ / ٢٠٣، وبالطبع هو لا يراعي الموقف الإسلامي الإيماني، ولا تنقصه المعلومات والمناهج الجديدة، ولذلك سنرى منه ورأينا الجديد، مع العلم أن خلف الله من الذين تجرءوا في الأربعينات الميلادية على الطعن في القرآن وتكذيبه، متبعًا طه حسين في كتابه المعروف: في الشعر الجاهلي، ومع ذلك لم يعجب أركون، فقال فيه ما قال، وهكذا: فتن يرقق بعضها بعضًا، وكفر يهون بعضه بعضًا، كما أخبر الرسول ﷺ، ثم يقوم في الصفحات التالية بتطبيق طريقته في بيان كيفية صنع القرآن للأساطير، واستفادته من الأساطير المنتشرة بين أقوام الشرق الأوسط، ويضرب مثلًا على ذلك بقصة يوسف وموسى عليهما السلام، وبقصة



أهل الكهف، وغيرها من قصص الأنبياء، فعليه من الله ما يستحق، ولما رد أحد المناقشين على أركون في نفيه للعقل والتعقل في القرآن، قائلًا بعد كلام طويل «عندما يريد الله أن نعجب بروائع خلقه فإنه لا يحاول أن يفتننا أو يسحرنا أو يصعقنا بالدهشة، وإنما هو يتوجه إلى ذكائنا المتعقل لا المفتون ولا المسحور»، ص ٢٢٣، فإن هاشم صالح، يعلق على كلام هذا النصراني الكافر بالسخرية، قائلًا: «يتضح من هذا الكلام أن موقف «جيياريه» هو موقف إيماني عقائدي وليس موقفًا تاريخيًا بالمعنى الحديث للكلمة»، وأما أركون، فرد على جيياريه، مصرًا على رأيه في نفي العقل والعقلانية عن الخطاب القرآني، ويضرب الأمثلة على بشرية القرآن ومادية نشأة الإسلام، بالصراع بين الشرك والتوحيد في زمن النبي ﷺ، فيقول: «يمكننا أن نقدم أمثلة عديدة لتوضيح هذا التحليل (هذه الفكرة). فمثلًا، فيما يخص الخطاب الاجتماعي العربي ما قبل القرآن، نجد أن كل ما يتعلق بالوحدانية (الإيمان بالله الواحد) كان لا يزال مستحيلًا التفكير فيه. وهذا ما يفسر لنا من جهة الصفة المخربة للخطاب القرآني من وجهة نظر الجاهلية، ومن جهة أخرى المناخ الجدالي والاحتجاج الجذري ضد الصحة الإلهية للرسالة التي أتى بها محمد الذي كان يعتبر آنذاك من قبل أبطال الصراع بصفته مهدم عقائد الآباء والأسلاف. لم يكن الهدف النهائي للصراع الذي دار خلال عشرين عامًا هو مجرد استبدال قوة اجتماعية - سياسية بأخرى ضمن إطار من المؤسسات ومن النظام المعرفي المقدس، وإنما راح التدمير والقلب يصيب بالدرجة الأولى وبشكل أساسي الممكن التفكير فيه الخاص بمجتمع وبزمن احتقر كل رأسماله الرمزي لمصلحة ممكن التفكير فيه من نوع آخر ولمصلحة نظام من العمل التاريخي غير معروف في اللغة العربية حتى ذلك الوقت (التوحيد والإسلام)»، ص ٢٥٥، ويواصل في نفس الصفحة: «لهذا السبب نجد أن بنية الخطاب القرآني ذاتها تعكس خريطة القوى الاجتماعية - السياسية الموجودة في الساحة... يضاف إلى ذلك أن التركيب السردي والتأملي الاستطرادي للعبارات القرآنية مرتبط أيضًا بالحياة اليومية «للمؤمنين» (= أي الفاعلين المُرسل إليهم - الذوات -

المساعدين)..، وبعملهم التاريخي الظافر ضد «الكفار» (المعارضين)، وببنية الخيال الموجود عند أهل الكتاب»، ويعلق هاشم على وضع أركون كلمتي المؤمنين والكفار بين قوسين، فيقول: «يضع أركون كلمة مؤمنين وكافرين بين قوسين لأن الأمر كان يتعلق في البداية بصراع اجتماعي وسياسي ورمزي بين فئتين اجتماعيتين لا تيولوجيتين»، ومعنى ذلك أن الحقائق لديهما، لا تتحدد إلا بعد انتصار أحد الطرفين، وليس هناك حق وباطل، بصرف النظر عن انتصار أحدهما، ويواصل أركون قائلًا: «هنا نجد أن السردية لا تكتفي بالتلاعب بالشخصيات العجائبية والحالات الدرامية والإخراج الأسطوري لأجل غايات جمالية أو متعلقة بالتسلية والجاذبية، وإنما نجد أنها متولدة عن طريق تاريخ محسوس في الوقت الذي تولد فيه هي ذاتها علم قيم جديدًا من أجل تاريخ محسوس آخر. إنها تدل على اللا مفكر فيه الخاص بالتاريخ السابق وذلك بتحديدها لأطر ووسائل وآفاق نوع من الممكن التفكير فيه غير محدود»، ص ٢٥٥ / ٢٥٦، ويقول ص ٢٥٧ / ٢٥٨: «إن زمن الوحي هو الزمن التدشيني لعصر تاريخي كوني موجَّه هو ذاته نحو مستقبل أخروي. يبقى مع ذلك أن هذا الزمن ذي الجوهر الأسطوري متصَّور وموصوف على شكل تتابع للأحداث الأرضية المؤرَّخة والمضبوطة والمستخدمة بصفتها مراجع معيارية تضبط محاكمة (تفكير) وسلوك كل مؤمن ! كان جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية وأمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائيًا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب واحتجاج. يقدم الإتقان [في علوم القرآن للسيوطي] مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الأرثوذكسية كان قد استخدم عناصر ومواد وأساليب وإطارًا تأريخيًا من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن جمع وتثبيت المصحف. إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيَّشت العلماء (من فقهاء ومحدثين وتيولوجيين ومفسرين وكتبة التاريخ وفقهاء لغة وبلاغيين) في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، وجيَّشت الدولة الخليفية والخيال الاجتماعي المستوعِب والمولِّد في آن معًا للأساطير

والشعائر والصور والحماسة والانتظار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية. هكذا نجد أنفسنا أمام تشكيل جبار لممكن التفكير فيه من نوع أسطوري - ديني منضغط في تسلسل زمني (١ - ٣٢٤ / ٦٢٢ - ٩٣٦ م) ضيق ومنفتح في آن معًا على قبل / وبعد من الأبدية. يبدو هذا الممكن التفكير فيه قاسيًا وإكراهيًا وبالتالي مرتبطًا بلا مفكر فيه أكثر اتساعًا وأكثر أهمية كلما توغلنا في زمن الأرثوذكسية. هكذا نجد أن السيوطي لا يذكر اسم أبو بكر بن مجاهد... إلا من أجل أن يشير إلى أنه لم يتكلم عن التخفيف في رسالته المسبغة (القراءات السبع). هنا نجد أنفسنا بإزاء مثال صارخ على نزع الصفة التاريخية عن المصحف وذلك لأن ابن مجاهد هو بالضبط الرجل المسئول عن الإصلاح النهائي الذي حصل عام ٣٢٤، والذي وضع حدًا لتنافس العلماء (الفقهاء) فيما يخص قراءات القرآن. إن حلقات الصراع المتتالية التي أدت إلى هذا الإصلاح ونتائجه فيما يخص تثبيت النص (القرآن) كانت ستتيح لنا لو أننا نعرفها بشكل أفضل أن نواجه مشكلة من أكبر المشاكل التي كان الفكر الإسلامي قد رماها في ساحة اللا مفكر فيه ألا وهي: تاريخية الخطاب الذي أصبح نصًا رسميًا مولِّدًا للتعالي»، وهذا النص الطويل دليل على مدى الكفر والزندقة التي وصل إليها، ودليل على انعدام العلمية والموضوعية التي يدعي الانتماء إليها، فبمجرد أن ابن مجاهد حسم مسألة القراءات بطريقة علمية، وبمجرد أن السيوطي لم يشر إلى هذا الأمر في الإتقان، يصبح ذلك في رأيه دليل قاطع على تاريخية القرآن - أي بشريته -، وعلى تعمد العلماء كلهم على تجاهل هذه الأدلة القاطعة في زعمه، وحذفها من كتبهم ومراجعهم، وترسيم المصحف «النهائي والناجز»، وحذف ما عداه، وهكذا تكون الأدلة العلمية وإلا فلا، فالحمد لله الذي أحال كيده إلى الوسوسة، وعلى أمثال هذه الأدلة !!!! يعتمد هؤلاء الزنادقة، ويتبعهم هؤلاء الببغاوات من هذه الفئة التي نحن بصدد الحديث عنها، ثم ينتقد عمل المستشرقين في نقد القرآن والتشكيك فيه ويطيل في ذلك، ثم يعقب قائلًا: «هكذا نلاحظ إذًا أن عمل بلاشير الذي استخدم أعمال سابقيه يبقى ناقصًا جدًا. من الممكن أن نذهب إلى أبعد مما ذهب إليه فيما يخص

مسألة الترتيب الزمني للنزول ومسألة تفسير الآيات المنقولة في المصحف الرسمي الناجز. إن ضياع المخطوطات والمؤلفات الحاسمة لا يزال يمنعنا للأسف من التوصل إلى نتائج أو حلول نهائية. ولكن الفكر الإسلامي الذي يحرص على كل الحرص على قراءة القرآن «غضًا كما أنزل» لا يستطيع أن يتجاهل زمنًا طويلًا الخصوبة الكبرى للتحري التاريخي والبحث التاريخي. أو أنه لا يستطيع أن يتجاهل ذلك إلى الأبد»، ص ٢٦٥، وعندما يلخص برنامجه وأهدافه من هذه الدراسات، فإنه يشير، إلى «أن الفكر الديني الذي لا يزال سجين الإكراهات التيولوجية التقليدية يستمر في حراسة حدود المستحيل التفكير فيه. هكذا يبدو أن دمج الظاهرة القرآنية والإنجيلية والتوراتية كظاهرة وحي يبقى شيئًا مستحيلًا التفكير فيه بالنسبة لكل تراث بإزاء التراثين الآخرين. (المقصود أن اعتبارها كظاهرة مادية قابلة للدراسة والتحليل كبقية الظواهر الطبيعية والتاريخية لا يزال شيئًا مستحيلًا التفكير فيه بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين لأن كل طائفة تريد الحفاظ على مواقعها تجاه الطائفتين الأخريين)»، ص ٢٧٢، وأنه من خلال مشروعه هذا «سوف تكون هذه المعرفة بمستوى تحرير الوضع البشري، هذا المشروع الذي صممه الأنبياء وطوروه، ثم استعادته فيما بعد وعدلته (هل نجرؤ أن نقول: وسعته وأخصبته) الحركات الثورية الحديثة. ينبغي التفكير بكل شيء: بالأزمات والتراجعات والتقدم إلى الأمام والنسيان والدمار والكتب والتشويه والاستلاب والقمع والتحرير والأمل واليأس والانتصار على الجهل والجوع والاستعباد والموت... كل هذه الأشياء تنبغي دراستها وتحليلها من قبل العقل الذي لا ينبتر عن المطلق الحي الذي تشهد عليه تراثات كثيرة، ولا عن الوضعية المحسوسة للتاريخ والمجتمعات والبيولوجيا والعالم»، الصفحة السابقة، ويشير في ص ٢٧٤، إلى أنه «لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجيًا لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية إلا وهي: قابليته لأن يعني، أي لأن يعطي معنىً ما باستمرار ويولِّد هذا المعنى»، ويشرح لنا هاشم معنى الجملة الأخيرة، فيقول: «أي قابليته لتوليد المعنى وللإيحاء. من الواضح أن أركون يستفيد هنا من أحد أهم دروس النقد

الجديد في فرنسا ألا وهو: القراءة التعددية للنص، أو تعددية معنى النص، هذه الفكرة الغالية جدًا على رولان بارت»، الصفحة السابقة، وعندما يرى أركون، أن الرجوع للتفاسير السابقة «ينبغي أن تخدمنا من أجل استكشاف الخيال الإسلامي والعقل الإسلامي، أكثر مما تخدمنا في التقاط المعنى الوحيد الذي يعتقد المؤمنون بأنه كان أقرب منالًا للأجيال الماضية. إنهم يظنون أن هذه الأجيال كانت قد نجت من الإكراهات التاريخية الخاصة بكل عمل تفهمي. (أي يعتقد المؤمنون التقليديون بأن هناك معنىً وحيدًا ونهائيًا للقرآن وأن الأجيال الماضية من الأسلاف كانت أكثر قدرة على التوصل إليه من جيلنا الحالي)»، الصفحة السابقة، يعلق هاشم مؤيدًا شارحًا، بالقول: «يسبغ المؤمنون التقليديون عادة نوعًا من التقديس على الأجيال الماضية والشخصيات الفكرية والتيولوجية السابقة. وهم يظنون بأن تلك الأجيال كانت أقرب إلى الحقيقة من جيل اليوم. لأنها أولًا كانت أقرب إلى عصر الرسالة، ولأنها ثانيًا كانت «فوق» الحزازات والتناحرات والإكراهات المادية والتاريخية والسياسية. ولكن التفحص الدقيق يبين أن هذا الكلام ليس إلا وهمًا وتصورًا أسطوريًا، وأن أجيال الأمس قد تعرضت لضغوط وإكراهات مذهبية ومادية وسياسية لا تقل أهمية عن الضغوط التي يتعرض لها جيلنا اليوم، وكل جيل. يضاف إلى ذلك أن النقد الحديث (= النقد الأدبي والنقد الفكري) لم يعد يؤمن بفكر المعنى النهائي والأخير للعمل الأدبي أو الفكري أو الديني. إن هذه الفكرة أسطورة سيطرت على أجيال المفسرين الكلاسيكيين وعلى النقد الأدبي التقليدي حتى وقت قريب، ولكنها لم تعد صالحة أبدًا اليوم»، الصفحة السابقة، ولعل الكلام السابق والذي قبله من أركون وهاشم، يبين سبب حرص الحداثيين والعلمانيين، وهذه الفئة التي نحن بصدد الحديث عنها، على مفهوم تعدد القراءات، لفتح المجال لهم للعبث بالنصوص، وتفسيرها حسب أهوائهم، ولذلك نرى دندنتهم على عدم احتكار الفهم والحقيقة لفئة بعينها، ويقول مقارنًا بين التفسير الإسلامي، والدراسات الاستشراقية، ص ٢٦٤: «بقدر ما ينزع التفسير الإسلامي والتنقيب الإسلامي الصفة التاريخية عن

كيفية تشكل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك، وبقدر ما يسبغ التعالي على مضمونات النص النهائي، بقد ما يهتم التنقيب الاستشراقي كليًا بالمعطيات الإيجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعد ٦٣٢ م، وينشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات. إن التعارض بين وجهتي النظر هاتين جذري وحاد، ولا يمكن إقامة أي جسر أو صلة وصل بينهما»، ثم يثني على منهجيته التي تحاول بزعمه الجمع بين مميزات الطريقتين، ويشرح في الهامش ص ٢٨١، الجملة الأخيرة في التباعد بين الطريقتين، فيقول: «إن تقديم التنازلات اللفظية عن طريق استخدام مفردات تيولوجية من نوع «الكتاب المقدس»، أو «كتاب الله» أو «الموقف الإسلامي» أو «الوحي»... لا يؤدي إلا إلى إدخال حيادية خادعة سواء بإزاء المؤمنين الذين «تُحتَرم» قناعاتهم أو بإزاء القراء غير المسلمين الذين يبقون في مناخ من وهم «الموضوعية» والمسافة النقدية المتصالحتين تمامًا في المنهج الفللوجي»، فماذا يريد هو من خلال اعتراضه هذا؟، إنه يواصل قائلًا: «ينبغي تفكيك كل مفردات الإيمان واتخاذ مسافة أبستمولوجية إزاءها من أجل تعرية البنية الابستميائية التي تقيم جدارًا عازلًا يفصل بين المجال الأرثوذكسي الممكن التفكير فيها (أو المسموح التفكير فيه) وبين البدع المستحيل التفكير فيها (أو الممنوع التفكير فيها). إذا ما وجهنا هذا الاعتراض إلى المستشرق فإنه يجيب قائلًا بأن عملًا كهذا يقع على كاهل المسلمين وليس على كاهله هو بالذات! لم يكن جيل نولدكه وغولدزيهر في زمن السيطرة الاستعمارية يتوقف عند تحفظ أو اعتراض من هذا النوع. إن هذا التحفظ أو هذه الحيادية تمثل بالأحرى ذريعة يتعلل بها كل أولئك الذين يرفضون التساؤلات والاستكشافات الجديدة التي جاءت بها علوم الإنسان والمجتمع»، ويوضح هذا الأمر في تعليق آخر ص ٢٨٢، عندما يقول: «من وجهة نظر التجديد الذي نرغبه للفكر الإسلامي، فإنه ينبغي الارتياب بكل تلك الأدبيات التي تبدو ظاهريًا محبذة للتراث الإسلامي ومؤيدة له...»، ويحيل إلى بعض مقالات المستشرقين كنموذج لذلك، ثم يواصل «ثم ينبغي الشك والارتياب بشكل عام بكل أدبيات الحوارات المسيحية - الإسلامية التي تطمس كل



المشاكل المتعلقة بالنقد السوسيولوجي والانتربولوجي واللغوي والفلسفي»، ويحيل مرة أخرى على نموذج لذلك، ويواصل قائلًا: «هذه الحوارات مليئة عادة بالمجاملة والنفاق والتستر على المشاكل الحقيقية»، وهذا يبين تطرفه وتجاوزه حتى لحقد وكفر وضلال المستشرقين، ولعلنا ننبه هنا، إلى ضرورة «اتخاذ مسافة» معرفية، من أي قضية يراد نقدها والحديث عنها، وهي الأمر الذي ردده أكثر من واحد من هؤلاء الذين نتكلم عنهم، لا سيما عبد الله المطيري.

وفي كتابه: العلمنة والدين / الإسلام، المسيحية، الغرب / ترجمة وتعليق هاشم صالح / ط الثالثة ١٩٩٦، دار الساقي، يواصل كفره وضلاله، فيعلن في بداية الكتاب، مزيلًا ارتياب أسياده: «أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالي الثلاثين عامًا. وعلى هذا الصعيد فإنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه. وهذا يشكل بالنسبة لي نوعًا من الانتماء والممارسة اليومية في آن معًا. أود أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية، لأنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأنني لا يمكن أن أكون ضمن خط العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي. إن وجودي في فرنسا قد علمني أشياء كثيرة، إيجابية وسلبية، عن تجربة العلمنة أو طريقة ممارستها وعيشها. وقد انتهى بي الأمر، أخيرًا، إلى تلك الممارسة وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي، أولًا، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية... وأكتفي الآن بالقول إن العلمنة، بالنسبة لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»، ص ٩/ ١٠، وهو يعلن صراحة، ص ٢٣، أن «الدين، أو الأديان، في مجتمع ما هي عبارة عن جذور. ولا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي. فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائمًا. إن النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلًا ودقة»، وتأمل كيف تلتقي الخرافة والعلمية المدعاة في كلامه،

وكيف يحاول أن يخدعنا عن ديننا ويدخلنا في تيار الحداثة العالمي الحتمي !!!!، وذلك عندما يقول ص ٤٣ - ٤٥: «إن الحداثة العقلية تحدث القطيعة مع اليقينيات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلمات المتشنجة للنظام المغلق. ونحن نتحدث اليوم عن البحث الحر والشارد عن الحقيقة كما كان الصوفي يعبِّر عن حرقته ولوعته، وعن نقص إمكانياته ولغته في ما يخص التوصل للالتحام بمطلق الله. وفي كلتا الحالتين نعيش لحظة تقشفية زهدية مضنية مزودة بكل المصادر العقلية والعاطفية للروح البشرية. ينبغي أن تكون لدينا الشجاعة للذهاب بعيدًا حتى نصل إلى هذا الموقف، ولا نكتفي بالتوقف عند هذا الموقف الارتيابي الشكوكي الشائع كثيرًا، للأسف، في أيامنا هذه. وهذا الموقف تولده طريقة معينة في التعليم ليست علمانية حقيقية وإنما مزيفة. نعم ينبغي علينا أن نقبل بالشرود والذهاب في كل المسالك والدروب، فلا نخشى الضياع. ولكن ينبغي أن نشرد طلبًا للحقيقة ونحن نتمتع ببعض الثبات الداخلي الذي يجعلنا لا نخشى أية صعوبة أو مشكلة، أو أية مغامرة فكرية للروح. بالطبع نحن نعلم جيدًا أنه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع دون أن نقول أبدًا بأننا نمتلك الحقيقة. إذا ما اعتمدنا موقف الروح هذا (أو الموقف الفكري هذا) من أجل دراسة الإسلام ضمن سياق الحداثة، فإننا نستعيد عندئذٍ كل مضامين التراث الإسلامي ضمن الإطار الواسع لأركيولوجيا المعنى. وبدلًا من أن نتلهى بالافتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط، هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتمًا عن الواقع التاريخي الراهن، أقول بدلًا من ذلك ينبغي علينا تحليله نقديًا بكليته ليس من أجل تسفيهه أو الحط من قدره وأهميته، وإنما من أجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكله على الطريقة التي نشأ بها وتشكل، ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية. ولكي نقوم بهذه المراجعة النقدية الأساسية للتراث، فإن أول مرحلة ينبغي إنجازها تتمثل في إعادة القراءة التفسيرية للقرآن اليوم، أو بالأحرى تحديد شروط صلاحية إعادة قراءة كهذه اليوم»، وقد لاحظت هذه الظاهرة لدى كثير من العلمانيين والعصرانيين الذين نحن بصدد الحديث عنهم، وهي كما رأينا

قبل قليل: التقاء الفكر الصوفي، وبالتحديد فكر أهل وحدة الوجود، مع الفكر المادي العلماني، فالله في نظرهم مجرد وجود مطلق، أي مجرد فكرة معلقة في الهواء، أو أن الوجود هو الله نفسه، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا، ولذلك مر معنا دعوة أركون لمعانقة المطلق والالتقاء به، والثناء المتكرر في كتبه على ابن عربي بالتحديد، والدعوة إلى الاستفادة من تجربته، ولنتذكر ثناء مشاري الذايدي على ابن عربي كما مر معنا، ولنر ثناء منصور النقيدان، على «مولانا جلال الدين الرومي»، مقارنًا له بكثير من الوعاظ، الذين مواعظهم، «بلا طعم ولا مذاق»، بل، و«غالبها متكلف وجاف وربما مبتذل»، لأن «النفوس المريضة الملوثة لا تحظى بإشعاع يحلق بالأرواح إلى الأفق الأعلى نحو سدرة المنتهى وملاذ النفوس المتعبة، على خلاف بعض قصائد مولانا جلال الدين الرومي، وأنت تستمع إليها على يوتيوب مصحوبة بالموسيقى والصور البديعة الكونية، وهي تفتق عن حس إنساني متسامح لدرويش فارسي حط رحاله في قونية التركية ذات يوم في فترة حالكة قبل ثمانية قرون»، الرياض ٣١/ ٥/ ٢٠٠٩، وانظر إليه ص ٤٦، وهو يرى القرآن مجرد معبر عن تجربة بشرية أو عاكس لها، وذلك عندما يقول: «كان القرآن طوال عشرين عامًا عبارة عن سلسلة متواصلة من العبارات اللغوية الشفهية التي تلفظ بها فم النبي. وكان أيضًا مرجعًا لا ينفصل عن تجربة رجل يتمتع في آن معًا بالصفات التالية: هو أنه رجل دين وإنسان يحب التأمل والتفكر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس. وعندما جاء محمد وجد أمامه مجتمعًا ذا ماضٍ قديم ومؤسسات معروفة وعادات وتقاليد وقيم ودين وثقافة... وجد كل ذلك، وأراد تغييره والانتقال به إلى إطار مؤسساتي آخر وإلى طريقة أخرى في الحياة، وإلى طراز ثقافي وقانوني مختلف. وعملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي (أو يعبر عنها أو يعكسها). ومجمل هذه العبارات الشفهية سوف تسجل في ما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي والعادي للكلمة هنا، وليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى»، وعندما يقارن بين الموقف الديني والموقف العلماني، ص ٧٠ - ٧٣، فإنه يقف موقفًا واضحًا مع الموقف العلماني، فيقول:

«إن الإنسان الذي يتبنى الموقف الديني يتميز بالخصيصة التالية: تبني ما يدعى «بمعطى الوحي» أو الوحي دون أي تساؤل أو نقاش. ولكنه إذ يفعل ذلك يفترض ضمنيًا بأن هذا المعطى هو متعالٍ وآتٍ من الله، وبالتالي فهو يقع في منأى عن كل مناقشة بشرية.... مهما يكن من أمر فإن العقائد والقوانين المشتقة من الوحي تشكل حتمًا سياجًا دوغمائيًا أو عقائديًا مغلقًا يقبل العقل البشري أن ينحصر في داخله.... أما الموقف العلماني فيتميز بإحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به. وهو يفترض - متسرعًا - أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش. وبالتالي فالوحي يشكل بالنسبة له ظاهرة أو معطى مثله في ذلك مثل أي معطى آخر. ويمكننا أن ندرسه كمؤرخين وعلماء اجتماع، ولكن لا يمكننا التقيد به وقبول ما يدعوه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: بالاختيار المُستَعبَد. المقصود بهذا المصطلح خضوع العقل لمعطى خارجي عليه. إن الموقف العلماني يذهب في توجهه حتى هذه النقطة»، وهو يزعم من خلال عرضه السابق ومقارنته السابقة، أنه لا يقف هذا الموقف العلماني، ويدعو إلى حل وسط، وقد رأينا هذا الموقف وهذا الحل، ورأينا نظرته للدين ونصيب الدين من قسمته الظالمة، والدليل على ذلك، أنه يستعرض في الصفحات القادمة من كتابه هذا تاريخ الصراع في أوروبا بين الدين وما يسميه: العلمانوية، أي العلمانية غير الصحيحة في رأيه، أو المتطرفة، ثم يلخص «حله الوسط»، بالدعوة للاعتراف بعقل الإنسان وخياله، واستعمال كافة العلوم الإنسانية الجديدة، بطريقة متضامنة لدراسة الدين النابع من خيال الإنسان وليس من عقله، وأننا بهذه الطريقة «سوف نرى كيف يمكننا أن نتجاوز الإشكاليات التقليدية للتيولوجيات اليهودية والمسيحية والإسلامية بالإضافة إلى الموقف الخاص بالميتافيزيقيا الكلاسيكية. وسوف نتجاوز كل ذلك من أجل موضعة مسألة الوحي ضمن منظور المعرفة الألسنية والسيميائية والتاريخية والإنتربولوجية»، ص ٧٦، وهو يدعو في آخر تحليله هذا، إلى «رؤيا موحدة للإنسان بصفته شخصًا متكاملًا مزودًا بخيال وعقل في آن معًا، وبشكل لا ينفصم. ومن هنا تنتج رؤيا أخرى أيضًا لفعالية الإنسان ونشاطه في

المجتمع، وهذه الرؤيا تعترف بنصيب الخيال أو المتخيل من تركيبة الإنسان ولا تحذفها. وضمن هذه الرؤيا الحديثة والواسعة للعلوم الإنسانية، يمكننا أن نعيد دمج ما كان قد اعتبر حتى الآن «بمعطى الوحي» أو بالوحي الذي كان قد تلقَّى سابقًا صياغة متسقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت الذي يطمح لنوع من التعقلن. يمكننا أن نعيد دمجه في هذه التجربة التي نعيشها والتي لا تزال حديثة العهد: قصدت تجربة العلمانية»، ص ٧٨ / ٧٩، ثم يثني على التجربة العلمانية الفرنسية، ويدعو للسير على منوالها، وحتى نعلم بوضوح أكثر نظرته للدين، وكيفية إدماجه في المسار العلماني، فإننا ننقل قوله ص ٨٠ / ٨١: «لقد أدخلت الظاهرة القرآنية بُعد الوحي المعطى أو معطى الوحي كما حصل في المسيحية. ولا تهمنا هنا التركيبات التيولوجية واللاهوتية وأنماطها التي سادت في هذا الطرف أو ذاك. فالوحي المعطى يشكِّل، بالنسبة لنظرتنا وتحليلنا، قطبًا أساسيًا، بمعنى أن النظرة الإنسانية أصبحت مركزة على الله وموجهة نحو الله. إنه إله حي، إله يتكلم ويتدخل في تاريخ البشر. هذا الله ليس تجريدًا ذهنيًا إذًا، وإنما هو كائن حي يتجلى في التاريخ ويتدخل ويعبر عن إرادته ويصدر أوامره لكي يجري تاريخ البشر طبقًا للمنظور والمخطط الذي أراده. وهذا المُعطى المُوحى (أو الوحي المعطى) محدد بدقة ومحصور في عدد محدد من العبارات اللغوية التي يمكننا أن نقرأها. إنه القرآن المشكَّل على هيئة مدونة نصية لغوية رسمية مغلقة، (المصحف). ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الكتابات المقدسة المسيحية. وأنا، إذ أقول هذا الكلام أتحدث بصفتي علمانيًا، وليس بصفتي رجل دين على الإطلاق. وبالتالي فلا يهم هنا إيماني الشخصي أو نوعية هذا الإيمان. وإنما أحاول أن أعمق آفاق الفهم والمعقولية إلى أبعد حد وأدفع بها حتى نهاياتها القصوى، هذه المعقولية التي تخص المؤمن وغير المؤمن بنفس الدرجة. وهذه هي الطريقة العلمانية في طرح المشكلة. وهي تحاول أن تعيد دمج العامل الديني في الدراسة وليس استبعاده وإهماله. قلت العامل الديني وليس الأديان أو العقائد بحد ذاتها أو بمضامينها التفصيلية. إننا نحاول دمجه وإدراجه في بحثنا التاريخي وتأملنا في التركيبة التي انبنت عليها مجتمعاتنا

وآليات سيرها واشتغالها»، ويعلق هاشم صالح على نظرة أركون التجريدية للخالق جَلَّوَعَلَا، وتصويره لنظرة المسلمين إلى الله سبحانه، فيقول ص ١٢٧: «هذا التصور الشائع عن الله في الوعي الإسلامي الجماعي. وهو يختلف عن التصور السائد لدى الفلاسفة والمفكرين الذين لا يجسدونه شخصيًا، وإنما يتصورونه كفكرة عليا أو كتجريدٍ ذهني. أما الإنسان العادي فبحاجة إلى التجسيد لكي يفهم ويؤمن»، ويواصل الطعن في كتاب الله والتشكيك فيه، عندما يقول ص ٨٤ / ٨٥، بعد المقارنة بين تجربة الرسول والمسيح عليهما الصلاة والسلام، وتشابه تجربتيهما: «ولكن ينبغي إلا ننسى أبدًا، في هذا الصدد، أن التواصل اللغوي كان شفهيًا في البداية، وفي كلتا الحالتين، وكان هناك تلاميذ وحواريون يصغون لكلام المعلم. ولا يهم هنا ما تم توصيله أو عدم توصيله (أي ما فقد أثناء الطريق). المهم أنه هو أنه كان هناك رجال يستمعون لرجل آخر يتكلم لغتهم البشرية بحد ذاتها. وكانوا يحفظون عن ظهر قلب أو في ذاكرتهم ما يسمعونه بشكل لم نعد نحن بقادرين على تمحيصه أبدًا بواسطة المنهج التاريخي. فما حصل يخرج عن إرادتنا أو قدرتنا التمحيصية في كلتا الجهتين، على الرغم من كل ما يقوله التراث الأرثوذكسي أو ما يزعمه بهذا الخصوص. وهذا الحفظ عن طريق الذاكرة سوف يدوم فترة من الزمن قبل أن يتحول إلى نص كتابي مسجل: أي قبل أن يتحول إلى مدونة نصية رسمية مغلقة ومسجلة تحت إمرة السلطة السياسية. ماذا يعني هذا؟ نعني «بالمدونة النصية» في علم الألسنيات مجموعة من العبارات الشفهية اللغوية التي جمعت لكي تشكل وحدة ما (مصحف، في حالة الإسلام). وهذه الوحدة المتجمعة ترغب في أن تشمل كل العبارات النصية التي تلفظ بها المعلم (أو النبي). ثم إن هذه المدونة النصية «رسمية» في حالة الإسلام كما في حالة اليهودية أو المسيحية. ماذا نعني بكلمة رسمية هنا؟ نعني أنها واقعة تحت سيطرة السلطة، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام. ويقول لنا التراث الإسلامي بأن الخليفة الثالث عثمان... قد أمر بجمع مجمل العبارات الشفهية (أو الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من أجل تدوينها كتابة وتشكيل مدونة نصية رسمية مغلقة (أي ناجزة



ونهائية). نعني بالمغلقة هنا، أو بالسياج المغلق، أنه بعد أن تنتهي عملية جمع مجمل العبارات الشفهية المعترف بأنها صحيحة وموثوقة، وبعد أن تنتهي عملية الجمع المعتبرة بأنها شاملة وكلية، فإنهم يعلنون بأن المدونة النصية قد أصبحت مغلقة. بمعنىً آخر، أنه لم يعد يحق لأي شخص في العالم أن يضيف لها أي شيء أو يجتزئ منها أي شيء. وقد حصل شيء مشابه لذلك في المسيحية».

وأما في كتابه: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة الثانية مارس ٢٠٠٥، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، فقد كان أكثر صراحة في القول ببشرية الإسلام والقرآن، والطعن بنبوة محمد ﷺ وسائر الأنبياء عليهم السلام، وقام بتطبيق منهجه الألسني التحليلي على سور العلق والفاتحة والكهف، وأعاد كل الآراء السابقة وأضاف إليها الكثير من كفره وضلاله، ولعلنا نبدأ بتبجحه في أن كل ما قاله لا يمس العقيدة، واستباقه للحكم عليه بالكفر انطلاقًا من أقواله، وذلك عندما يقول: «نلتمس هنا طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامة. وهذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحًا وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة. أقول ذلك لكيلا يسارع القراء «المؤمنون» إلى رفض القراءات التي أقترحها للقرآن لأنها خارجة عن إطار ما أسميه بالتفسير الموروث. وهناك من «يكفِّر» هذه القراءات بناءً لا على ما فهمه واجتهد لإدراك مقاصد المؤلف، ولكن على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيميائيات والأنتربولوجيا والسوسيولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي»، ص ٧، فإضافة إلى اتهام الآخرين بالجهل، والتعالي عليهم بهذه العلوم، التي جعلها - تحكمًا - حاكمة على غيرها بمجرد ادعائه، فقد وضع كلمة المؤمنين بين حاصرتين، ومعنى ذلك معروف، وهو نفي ما وضع بينهما، وهو واضح وصريح في

تفكيك مفهوم «الدين الحق»، والدعوة إلى مفهوم «نسبية الحقيقة» المطلق، وذلك عندما يقول: «كان الفكر الديني ولا يزال مبنيًا على مفهوم دين الحق الذي يقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد. ثم جاءت الحداثة وألحت على تاريخية الحقيقة. وعلى الرغم من ذلك فإن الميتافيزيقيا الكلاسيكية تشبثت بمفهوم الحقيقة المطلقة المتعالية حتى بعد ظهور فلسفة التفكيك للمعنى والاشتباه بالنظريات العقلانية المتمركزة على اللوغوس أكثر منها على الميثوس (القصص). ولم يبتدئ العلماء بالتحدث عن نهاية اليقينيات وتعددية أنظمة الحقيقة، على غرار تعدد الأنظمة السياسية، إلا بعد الخمسينات والستينات من القرن العشرين»، ص ١٠، وحتى نعرف خطورة أفكاره، وأنه مع كل ما قال، لا يزال يخفي ما هو أعظم، فقد قال في هامش ص ١٢: «إن المحاولة القديمة التي قام بها محمد أحمد خلف الله في كتابه الفن القصصي في القرآن أثارت مجادلات وردود فعل حادة، تمامًا كما حصل لنصر حامد أبي زيد في محاولته الأخيرة لتطبيق المنهجية الألسنية على دراسة الخطاب القرآني. أما كتابي المنشور عام ١٩٨٢ بالفرنسية تحت عنوان قراءات في القرآن، فلم يثر أي رد فعل حتى الآن لأنه لم يترجم بعد إلى العربية أو الفارسية»، وقد لفت نظري أن هذا الكتاب مع تقدم تأليفه، لم يترجم إلى اللغة العربية، وإنما ترجمت بعض فصوله، وبعضها موجود في كتابه هذا، مما يدل على أنه لا يتحمل لا هو ولا المترجم، انكشاف حقيقتهم، فاختاروا ترجمة بعض فصوله وتأجيل البقية إلى وقت أفضل، ومما يدل على منهجيته التي يدعو إليها، أنه يستعرض أحد كتب الصادق بلعيد التونسي، الذي يرى أن آيات القرآن التشريعية «كانت قد أعدت للمجتمع القبلي، وليس للأنظمة القانونية والسياسية الحديثة».

ثم يعلق قائلًا: «ولا ريب في أن هذا النوع من النقد البدائي مفيد وضروري في السياق الحالي المُهيمَن عليه سوسيولوجيًا، والمهدد سياسيًا، من قبل الاستخدام الحركي،

الأصولي، الدوغمائي للنصوص القرآنية. قلت الاستخدام وكان ينبغي أن أقول الإفراط في الاستخدام أو التعسف في الاستخدام. ولكن هذا النقد يعطينا صورة عن التراجع الفكري الذي حصل للفكر الإسلامي طيلة الخمسين سنة الماضية، أكثر مما يعطينا فكرة عن انبثاق التيارات الجديدة أو المواقع الجديدة لنقد أكثر جذرية. وهو نقد يرتكز على القضايا الأساسية التي أحاول أنا شخصيًا إدخالها وإعادة تنشيطها وبعثها بصفتها مساهمة في إنجاز المهام الخصوصية لما أدعوه بالعقل الاستطلاعي، المستقبلي، المنبثق حديثًا. إن هدفي لا يكمن في بلورة نظرية لاهوتية «حديثة» للوحي وتمكين المثقفين المؤمنين من إقامة التوافق والانسجام بين إيمانهم وبين أزمة المعنى التي نشهدها حاليًا. كنت أتمنى أن أفعل ذلك لو أن الفكر الإسلامي كان هيّأ منذ القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق مثل هذه المهمة الصعبة. أقول ذلك ونحن نعلم أن المسيحية والبروتستانتية كانت قد أُجبرت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات، والتفنيدات، والمعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر - التاسع عشر. وهي الآن في طور بذل محاولات جديدة لكي تعيد تحديد مفهوم الوحي. ولكنها لم تنجح حتى الآن في توسيع أشكلة المفهوم كما كان قد نشأ عليه في الأديان التوحيدية الثلاثة. ومن المعلوم أن طموحي كان يهدف دائمًا إلى القيام بذلك، منطلقًا لتحقيقه من مثال الإسلام. أقول ذلك ونحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائمًا يُهمل أو يُعرض على حدة من قبل المسار اللاهوتي السائد داخل الفكر اليهودي - المسيحي»، ص ١٥ / ١٦، وبعد ذلك يواصل قائلًا: «على هذا الأساس المعرفي سوف أجعل الأبعاد التاريخية والأنتربولوجية واللغوية لمفهوم الوحي أكثر وضوحًا، وذلك لكي أفتح إمكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية»، ص ١٧، ويعلق هاشم صالح في نفس الصفحة، قائلًا: «نلاحظ أن أركون سوف يقوم أولًا بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثلة بإعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر

جديد له. وعملية التفكيك هي ما يدعوه بالأشكلة: أي جعل المفهوم إشكاليًا بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش. فالصورة التقليدية السائدة عن الوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقرون المتطاولة. وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الأذهان والعقول لكي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة»، ثم يبدأ بعرض النظرة التقليدية !!!! للوحي لينقضها بمنهجيته الجديدة !!!، فيقول: «ولكن هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلها. فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في أم الكتاب كما يقول القرآن، أو في اللوح المحفوظ). ينبغي أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو، في الواقع، أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعًا في الشرق الأوسط القديم. وقد برهن على ذلك المستشرق السويدي جيو فيدينغرين في كتابه: محمد، رسول الله وصعوده (أوبسالا، ١٩٥٥). انظر كذلك كتابه الآخر بعنوان: صعود الرسول والكتاب السماوي (أوبسالا، ١٩٥٠). هذا وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد لأنها لم تدمج كثيرًا أو بشكل صحيح في النظرة التقليدية إلى الوحي (أو بالأحرى لم تؤخذ بعين الاعتبار)»، ص ١٩ / ٢٠، ويعلق هاشم صالح على هذا الكلام، قائلًا ص ٢٠: «في الواقع إن النظرة التقليدية إلى الوحي لا تعترف بأي علاقة بينه وبين الشؤون الأرضية. هذا ما يعتقده المؤمنون التقليديون في كل الأديان والطوائف. ولكن المشكلة هي أن علم التاريخ الحديث الذي ينبش عن أقدم الحضارات استطاع أن يكشف عن علاقة بين الكتب المقدسة وبين الحضارات التي ازدهرت في منطقة وادي الرافدين. وقد مثل هذا الكشف حدثًا صاعقًا لا يقل أهمية عن اكتشافات داروين أو كوبرنيكوس من قبله. للمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع الخطير انظر كتاب العالم الفرنسي جان بوتيرو: ولادة فكرة الله الواحد الأحد لأول مرة. الكتاب المقدس والمؤرخ»، وعندما يتكلم عن تكذيب المشركين للقرآن والوحي والنبوة، ورد القرآن عليهم، يجعل هذا الأمر مجرد صراع اجتماعي ثقافي سياسي، ويسوي بين الطرفين، ثم يقول: «إن هذه الحقيقة

الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خُلعت عليها الصبغة اللاهوتية فورًا وحوِّلت من قبل الخطاب القرآني إلى موضوع للمماحكة الجدالية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد، وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة. على هذا المستوى التاريخي، نلاحظ أن الخطاب القرآني قد صيغ (أو رُكِّب) لغويًا بصفته جهدًا ذاتيًا مبذولًا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها. هذا في حين أن المعارضين المكيين كانوا يرفضونه بوصفه كذبًا، أو اختراعًا شيطانيًا يرمي إلى تدمير التقاليد، والعقائد، والنظام الاجتماعي السائد. نحن نقول اليوم بأنه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى. كانت السيدة جاكلين شابي قد قامت بقراءة تاريخية منتظمة ودقيقة للخطاب القرآني ذاته ولم تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات اللاحقة له، أو التبحر الأكاديمي الاستشراقي، ونتج عن ذلك كتاب مهم بعنوان: رب القبائل – إسلام محمد. سوف نرى كيف أن هذه البدهية التاريخية المدعمة من قبل التحليل الألسني والسيميائي للخطاب القرآني سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالي الاستكشافي (أي القابل للأخذ أو الرد). ما كان قد قُبل وعُلِّم وفُسِّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يقارب منهجيًا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعَّمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع»، ص ٢١، ويعلق هاشم صالح على هذا الكلام الصريح الواضح بمزيد من الإيضاح، قائلًا في نفس الصفحة: «هذا الكتاب [كتاب جاكلين شابي] يعتبر حدثًا بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهو يشكل أكبر عملية أرخنة للنص القرآني حصلت حتى الآن. ونقصد بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية – القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كليًا أو يعلو عليه»، ومع ثنائه هو وهاشم على هذه المستشرقة، فإنها لا تسلم من نقده لها، واتهامها

بالتقصير عن المنهج الذي يريد العمل به، والنتيجة التي يريد الوصول إليها، فبعد أن اتهم المستشرقين: نولدكه وبلاشير ووانسبرو وماسون وباريت، «وآخرين عديدين»، بأنهم في ترجماتهم للقرآن للغات الأوروبية، يعكسون «الخيارات اللاهوتية لنماذجهم المتخذة كقدوة (أي المفسرين المسلمين الكلاسيكيين)»، ويثني على جاكلين شابي، لموقفها القوي «في كتابها المذكور سابقًا ضد هذا الموقف الذي ساهم في نشر النموذج اللاهوتي المحافظ وغير المناسب خارج حدود التراث الإسلامي»، ولكنه يستدرك ناقدًا لها، لأنها «أهملت الإشارة إلى ضرورة بلورة نظرية عامة للرمز الكبير وتطبيقها على جميع الخطابات الدينية»، ص ٣٣، ويعترف بصراحة تامة، بخروجه على المفهوم «التقليدي» للوحي، عندما يقول: «أنا أخرج الآن أو أتخلص من نظام فكري قديم من غير أن أبالي بانعكاسات ذلك على ديني وتضامناتي التاريخية والثقافية مع طائفتي الإسلامية. ولكني أعرف أن جميع الطوائف الدينية الأخرى من يهودية ومسيحية معنية تمامًا، وبالدرجة نفسها، بالمسائل النظرية التي أثيرها الآن في ما يخص مفهوم الوحي. فهذه المسائل تشكل تحديًا أو ربما استفزازًا للجميع... ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخوية، الوضعية، العلموية، إلى إطار آخر مختلف تمامًا وأوسع بكثير. إني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدًا والذي لم يفكك بعد. أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي»، ص ٢٧ / ٢٨، ثم باشر تطبيق هذه المنهجية، وهذا الخروج، وهذه الأشكلة، وهذه الزحزحة، للمفهوم التقليدي للوحي، بقراءة ألسنية وسيميائية لسورة العلق، ووصل إلى القول في ص ٣٨ / ٣٩: «ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهي يختلفان لغويًا عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبدالله بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع والسور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متمايزة ومنفصلة على مدار عشرين عامًا. وهذا التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ



الحديث أن يصل إليه أو يتعرف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث.... وينبغي أن يستمر البحث إذا كان هناك أي أمل في العثور على مخطوطات موثوقة أكثر قدمًا من النسخة التي نمتلكها حاليًا. ولكن منذ أن فرضت المجموعة الرسمية المغلقة أو الناجزة المتمثلة بالمصحف نفسها، والمسلمون يعارضون حتى إمكانية ترتيب القرآن طبقًا للتسلسل الكرونولوجي للوحدات النصية التي يصعب بالطبع تحديد تواريخها، وبالتالي ترتيبها. إن مجرد التفكير بهذه الاحتمالية مرفوض من قبل جمهور المسلمين»، ثم يطيل الكلام حول ما يسميه بـ «التداخلية النصانية»، بين القرآن والنصوص السابقة له: التوراة والإنجيل، و«بيئة الشرق الأوسط القديم»، فيصل إلى أن هذا التداخل، سيشمل «ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن أو في الخطاب القرآني، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية - الثقافية للشرق الأوسط القديم. وبهذا الصدد، يمكن القول إن سورة الكهف تشكل مثلًا ساطعًا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني. فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وهي جميعها ممزوجة ومتداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكي تدعم وتجسد نقل الشيء ذاته، وهو: الرسالة الإلهية الواحدة»، ص ٤٠، ويعلق هاشم صالح، قائلًا في نفس الصفحة: «أما في ما يخص النص القرآني، فلا يمكن فهمه جيدًا إلا إذا موضعناه داخل إطار المدة الطويلة للتاريخ، أي تلك التي تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل وإنما أيضًا أديان الشرق الأوسط السابقة عليهما»، ثم يشرح معنى التداخلية النصانية، ويكمل قائلًا: «ولذلك نجد في سورة واحدة - هي سورة الكهف - أصداء واضحة لثلاثة [هكذا] قصص سابقة هي: قصة أهل الكهف المسيحية، وملحمة غلغاميش الآشورية، ورواية الاسكندر الكبير الإغريقية. هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني أو موظفة فيه»، ويتكلم عن معنى

التاريخية، وتاريخ نشأتها ومسيرتها على يد المفكرين الأوربيين: فيكو وهردر وديلثي وهيدغر وسارتر وريمون آرون وبول ريكور، و«آخرين عديدين»، ويواصل قائلًا: «إن مجرد ذكر هذا الخط الفكري المتمثل بكل هؤلاء المفكرين الأوروبيين ونحن نتحدث عن القرآن بصفته وحيًا يعني الكفر أو الإلحاد بالنسبة لكل هؤلاء المسلمين. أقصد المسلمين الذين لا يستطيعون أن يفهموا الفكرة التالية: إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ كما شرحنا ذلك آنفًا. ينبغي أن أكرر هنا مرة أخرى ما يلي: إن التاريخية أصبحت «اللا مفكر فيه» الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جدًا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام ٨٤٨ م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة. ثم تلاه ورسخه رد الفعل القادري، وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن»، ص ٤٨، ولنتذكر حديث تلك الفئة المقلدة لهؤلاء، عن التاريخية وأهميتها في تكون العقائد، وعن تصفية الفلسفة على يد المتوكل والقادر العباسيين، وهو ادعاء لا وجود له، فلم تنقطع الفلسفة، ولم ينقطع الفكر الكلامي المعتزلي، في أي عصر من العصور، بل بقي بكامل أبعاده ومدارسه المختلفة، ويوضح مفهومه الجديد للوحي، عندما يزعم، أن «إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية ضد التاريخوية الوضعية الضيقة سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادرًا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليًا للمعرفة. كما وستجعله قادرًا على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر المعتزلي، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوي والخطاب النبوي أيضًا (أقول ذلك وأنا أفكر هنا بأعمال ابن سينا وأعمال ابن رشد في آن معًا). إن سورة التوبة

توفر لنا أفضل مناسبة لكي نعيد تقييم مفهوم الوحي عن طريق أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار، وليس فقط كشيء متعالٍ، جوهراني، أزلي، أبدي يقف عاليًا فوق التاريخ البشري، على الرغم من أنه أرسل لهدايته وقيادته على هذه الأرض...»، ص ٤٩، ويؤكد على هذه التاريخية من خلال سورة التوبة بزعمه، وذلك عندما يقول: «لنشرح بشكل أكثر ملامح هذه التاريخية الموضحة صراحة على مدار السورة التاسعة، أقصد سورة التوبة. فهي تشكل في أن معًا كل الأشياء التالية: التاريخ الحدثي أو الوقائعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (أقصد الجماعة التي تشكلت بين عامي ٦١٠ و٦٣٢ م). كما وتشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكل الوعي الأسطوري - التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الآخرة... ولكن إذا كان الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحو خلع صبغة التعالي والتقديس على التاريخ الأرضي الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغي أن ينسينا الظرفية الراديكالية للأحداث التي اتخذت كحجة أو تعلّة لظهوره. بمعنىً آخر، ينبغي أن نفكر جيدًا بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأولية التي حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التي لا تُستنفد للوعي الأسطوري - التاريخي التي يتغذى منها»، ص ٥٠، وعندما ينتقد «التاريخوية الوضعية»، - ويقصد بها منهج المستشرقين -، لأنها «لا تهتم إلا بالزمن الكرونولوجي للوقائع والأحداث»، أي أنها تكتفي بعرض التسلسل الزمني للأحداث التي حصلت فعلًا، فإن هاشم يعلق على ذلك، بالقول: «أما الخيالات والتصورات التي تعمر رؤوس البشر، والتي قد يعيشون عليها قرونًا وقرونًا، فهي في نظرها أشياء وهمية لا تستحق الاهتمام. هكذا نجد أن «تاريخ العقليات»، وما ندعوه بالمخيال، غريب عليها تمامًا. فأجيال المؤمنين عاشت على تصورات القيامة، والبعث، ويوم الحساب، والجنة والنار طيلة قرون وقرون ليس فقط في الجهة الإسلامية، وإنما أيضًا في الجهة المسيحية. وبالتالي، ألا تستحق هذه التصورات التي شغلت أذهان الناس إلى مثل هذا الحد أن

تصبح مادة لعلم التاريخ؟... كان المؤرخ الفرنسي المعروف: جان ديليمو، قد أصدر مؤخرًا كتابًا كبيرًا عن تاريخ الجنة، أي كيف تصورت أجيال المؤمنين المسيحيين الجنة منذ أقدم العصور وحتى اليوم. وهكذا نجد أن تصورات البشر الخيالية أصبحت مادة لكتابة التاريخ، بل وتهم كبار المؤرخين»، ص ٥١، ثم يخبرنا عن هدفه النهائي لكل دراساته الكثيرة، فيقول ص ٥٨: «إن مهمة علم التأويل التأملي أو الاستبطاني لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث. فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبقة من قبل بعض الشراح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذي يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحي. ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثًا.... وإنما ينبغي لنا أن نقوم بشيء آخر مختلف جذريًا: ينبغي أن ننجح في عملية الخروج بشكل نهائي ولا مرجوع عنه من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة، هذا النظام المرتكز على المثلث المفهومي: «عنف، تقديس، حقيقة». وكان هذا المثلث قد دُشِّن ورُسِّخ بواسطة الخطاب النبوي نفسه. وعندئذٍ سوف يتخلص الاعتقاد الديني أيضًا من الازدواجية الشغالة حتى الآن بين الوظيفة الشعائرية للنص المقدس المتلو بصوت مسموع، وبين الوظيفة المعيارية للنص المكتوب. أقول معيارية بالقياس إلى المدونات الرسمية المغلقة أو الناجزة والتي يشرف عليها الفقهاء وحدهم»، وتأمل كيف يزعم أن الرسول ﷺ، غير لهجته مع الخصوم في سورة التوبة، لأن الوضع العسكري والسياسي قد تغير عن السابق، مما يدل على قوله ببشرية القرآن، وأنه من إنشاء النبي ﷺ، وذلك في قوله: «وإذا كنا نجد في إطار سورة التوبة إيعازات تعبِّر بالأحرى عن موقف قوة لدى البطل المغيِّر أو المحوِّل، فذلك لأن مكة

كانت قد فتحت وأصبح أمن الطائفة مضمونًا بشكل أفضل. وهكذا نجد أن البطل يستطيع، بل ويتوجب عليه أن يمتنع عن الصلاة على الميت، أو الوقوف أمام قبره إذا كان أحد أولئك الذين «ماتوا وهم فاسقون» كما تقول الآية الرابعة والثمانون. وينبغي عليه أن يرفض إشراكهم في الجهاد حتى ولو طلبوا ذلك. كما وينبغي عليه أن يقتلهم ويخوض ضدهم معركة لا شفقة فيها ولا رحمة، ويجبرهم على دفع الجزية وهم صاغرون... هكذا ننتقل من التبشير الموجه إلى «القلب»،... إلى التصرف السياسي التمييزي المتحيز الذي يحدد الانتماءات، والالتزامات، والتصرفات باسم نظام جديد من القيم التي كانت في طور التشكل والانبثاق والترسخ»، ص ٧٤، وهكذا يواصل ضرب الأمثلة على هذا النمط، ويطيل في ذلك، ويدخل بعد ذلك في تطبيق منهجه الألسني على سورة الفاتحة، ويبدأ بحثه بدعوىً عريضة، وهي أن القرآن لم يثبت كنص نهائي متفق عليه إلا في القرن الرابع الهجري، ص ١١٤، ويؤيده هاشم على ذلك في نفس الصفحة، ويطعن في تواتر القرآن وثبوت سورة الفاتحة، ص ١١٨، ثم يخبرنا ص ١٢١، أنه «يعتقد أن القرآن، مثله في ذلك مثل التوراة والأناجيل، عبارة عن نصوص ينبغي أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل»، ومن المهم أن ننقل زعم هاشم صالح، ص ١٢٢: «أن الماركسية كما فهمها المثقفون العرب لم تكن قطيعة مع الإيمان التقليدي بقدر ما كانت تبنيًا للماركسية على طريقة الإيمان التقليدي. وبالتالي فلم يظهر حتى الآن في اللغة العربية أي فكر قادر على إحداث القطيعة مع المسلمات الإيمانية التقليدية، اللهم إلا فكر محمد أركون ذاته الذي أترجمه الآن إلى اللغة العربية. لا يوجد أي فكر حديث عن التراث الإسلامي في اللغة العربية. وبالتالي فهناك قطيعة فعلية أو يومية مع هذه المسلمات ولكن لا توجد قطيعة نظرية»، فهنيئًا له ولمحمد أركون على هذا السبق، وهذه القطيعة مع المسلمات الإيمانية، وهو يزعم من خلال قراءته لسورة الفاتحة، أن «تعريف إله عن طريق أداة التعريف قد يحيلنا إلى مفهوم غير متبلور كثيرًا في النصوص السابقة للفاتحة (أي السور القرآنية من رقم (١) إلى رقم (٤٥). بالمقابل، فإن هذا التعريف يميل إلى أن يحل تسمية وحيدة

وكونية محل استخدام مشترك ذي مضمون متغير. ولأجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد، فقد شُرحت أل التعريف بشكل ما مباشرة من قبل استخدام أسماء البدل من أمثال: الرحمن الرحيم، رب العالمين.. الخ»، ص ١٢٦، ثم يدخل في دراسة سورة الكهف بطريقته الألسنية الجديدة، وعقله المنبثق حديثًا، ويباشر بالطعن في أسلوب السورة وترتيبها، نقلًا عن بلاشير، ثم يقول: «وهذا ما يجعلنا» نفترض العديد من الفرضيات حول شروط أو ظروف تثبيت النص «كما يقول بلاشير»، ص ١٤٨، ويعلق هاشم في نفس الصفحة، قائلًا: «المقصود جمع النص في المصحف أيام عثمان. فالنقد الفيلولوجي يكشف عن أشياء مذهلة، ويطرح تساؤلات عديدة، ولكن من دون أن يستطيع القطع بأي شيء»، ومعنى ذلك أن نولدكه وبلاشير لم يقطعا بشيء، ولكنه هو و محمد أركون بمنهجيتهما الجديدة، قطعا بهذه الأمور وتجاوزا المستشرقين، ويطيل الكلام بعد ذلك عن تأثر سورة الكهف بالتوراة والإنجيل وأساطير الشرق الأوسط القديم، معتمدًا على المستشرق الصليبي الحاقد، لويس ماسينيون، ثم يختم كتابه بالإشارة إلى الهدف النهائي، لهذه «القراءة كلها»، وهي «المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية»، ص ١٧٤، ويشرح هاشم صالح هذه الجملة «الصعبة»، حسب قوله، ويطيل في ذلك، ثم يقول: «ومن أجل التوصل إلى معرفة كونية بالإنسان والتاريخ، ولكي نتوصل إلى هذه المعرفة، كي نكشف عن الرهانات الحقيقية لحركة التاريخ أو لما ندعوه بالتاريخية، فإنه ينبغي علينا أن نحرر المعرفة التاريخية من الإطار القصصي أو السردي الذي كان سائدًا في العصور القديمة. والواقع أن هذا الإطار القصصي كان يتناسب مع عقلية الناس في ذلك الزمان، أي في عصر الأسطورة، والخيال المجنح، والميل إلى تصديق كل ما هو غريب، عجيب، خارق للعادة. أما الآن فإن المعرفة التاريخية يجب أن تتحرر من كل ذلك لكي تصبح أكثر دقة وعلمية، ثم لكي تصبح أكثر قدرة على فهم الرهانات الحقيقية للتاريخ. وهذه الرهانات تتمثل أساسًا في تصارع الناس من أجل السيطرة على الأملاك الروحية والمادية،

وليس فقط المادية. ونقصد بالأملاك الروحية الرأسمال الأعظم المتمثل بالمنتوجات الفكرية والثقافية بما فيها الدين»، وهكذا ينكشفون عن مادية صارخة لا تؤمن بالغيب ولا بالأديان ولا بالله ولا بالنبوة ولا بالوحي، وإنما تؤمن بالمحسوسات والماديات الملموسة باليد أو المرئية بالعين، ويتابعهم هؤلاء المقلدون على ما يقولون وإن اختلفت الألفاظ والأساليب.

ومن خلال هذه الفقرات المنقولة، - وما ترك أكثر منها وأخطر -، وما لم أقرأه من كتبهم أكثر وأكثر -، يتضح لنا التشابه في الأفكار والألفاظ بين هؤلاء الزنادقة، وبين هذا التيار الذي نتكلم عنه، والفرق بينهم فقط هو في مدى الصراحة في الأفكار وإن كانت لا تنقص البعض، وإذا تذكرنا كلام المحمود، وأنه لم يتمكن من قول كل ما يريد، وصلنا إلى ما تكنه صدور هؤلاء، مما تمنعهم أوضاعهم الخاصة من قوله، وأن ما قالوه لا يعدو أن يكون «تلميحات»، كما قال المحمود، وأحالنا على مرجعه المعتمد محمد أركون، لنستكمل الصورة التي لا يستطيع التصريح بها، وأرجو أن يكون القارئ قد اتضحت له الصورة من خلال هذا الاستطراد، وانتبه إلى المآلات التي ينتهي إليها كل أو غالب من يسلكون هذا الطريق، ويتركون منهج أهل السنة والجماعة، وأعتذر للقراء عن نقل ما يصدم أحاسيسهم ومشاعرهم، وعذري في ذلك هو محاولة وضع النقاط على الحروف، لبيان مصادر هذا الفكر المنحرف، بطريقة لا تقبل التشكيك والجدل، ولا يتم ذلك إلا بنقل كلام هؤلاء الزنادقة بكامله وبطوله وإملاله، ومن مصادر مختلفة تدل على وضوح الفكرة في أذهانهم، وإصرارهم عليها، وحتى لا نتهم باجتزاء كلامهم وتغيير مقاصدهم، وكذلك فناقل الكفر ليس بكافر، لاسيما مع وضوح القصد والهدف، وأسأل الله العفو والمغفرة، والله المستعان.

وألحق بهذا الفصل هذه الشهادة من أحدهم، - وإن كان من معتدليهم -، فهي إدانة كاملة لهذا التيار، وبيان للمصير الذي يصلون إليه، بناءً على الطريق الذي يسيرون

فيه، وهذه الشهادة هي مقالة لمنصور بن تركي الهجلة المطيري، نشرها في الرياض ٢٦/ ٦/ ٢٠٠٨، نسأل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن تكون بداية ليقظة كاملة، ورجوع إلى الحق، وبعد عن هؤلاء وعن أفكارهم، حتى في أبسط صورها وأخفها انحرافًا، وقد رأينا وسنرى بساطة البداية، كيف توصل إلى خطورة النهاية والمآل، وهذه مقتطفات من هذه الشهادة: فقد أشار أولًا: إلى أنهم لم يهتموا بالبحث في الوسائل، وتحقيق المناهج التي توصل إلى الهدف، وإنما اهتموا بالغاية التي يسعون إليها، و«الخلط المنهجي في استخدام العلوم الوسائلية»، وأن الغاية بالنسبة لهم «أصبحت هي التأويل اللا منهجي بناءً على سياق فكرة غربية متمركزة في الوعي دون أن يكون هناك أي نقد لها أو للمنهج الذي انبنت عليه»، وأشار إلى أن «الغالب على هؤلاء تبنيهم لأفكار منقولة من كتاب عرب لم تخضع كتبهم ومناهجهم وآراؤهم لنقد علمي كافٍ»، ثم يقول: «ومع ذلك فالمشاهد في مزايدات قومنا ممن يدعون التنوير باتت تتدرج شيئًا فشيئًا حتى وصلت لخلط عجيب وتناقض غريب، بات تأويل الإسلام وادعاء المحافظة عليه موجودة حتى عند الوصول إلى نقطة لا يمكن أن يتحمله تأويل الإسلام (بما يصدق عليه مسمى تحريف الإسلام)، فلا زالت معامل التعرية من الإسلام تتحرك وتعمل بشكل لا منهجي هدفه الخروج منه، لذا يصدق عليه وصف المفكر والمؤرخ النقدي الدكتور محمد الطالبي في كتابه (ليطمئن قلبي) بتيار الانسلاخ من الإسلام، وهو وصف يستند إلى وصف قرآني كريم: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ ﴾. فالوصف بالانسلاخ يعني انفعالًا إراديًا بعد علم ومعرفة وقيام حجة بدلالة الآيات على الغيب، فالإيمان بالغيب هو معين دلالة الآيات الكونية والشرعية، لأن الآية علامة ودليل على الغيب الذي منه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ،

والذي منه سائر أركان الإيمان الستة، بل ومنه كل الشعائر التعبدية المحضة، بل يدخل فيه العقل نفسه لتحوله من خلال إيمانه القطعي بوجود الغيب واستحالة شهوده لكل شيء إلى قضية إيمانية فالنسبية التي يؤمن بها العقل هي في حد ذاتها باب الإيمان وأساسه، إلا أن هؤلاء الذين تدرجوا في ما يسمونه بالعقلانية والتنوير إلى درجة الوثوقية المطلقة ومحاكمة العقائد والإيمانيات والدعوى بنسبويتها والقول بتاريخية القرآن ليفقد القرآن قدسيته ودلالاته الغيبية. وعندما يقول البعض بما يفيد استواء الأديان وكينونتها في درجة واحدة كما في الأنثربولوجيا العلمانية ذات الأصل المسيحي الحلولي ويصبح مفهوم الخير والشر مسألة نسبية محضة يحكمها القوي كما يرى نيتشه، فحينها لا يمكن القول بانتماء هذا التفسير لدائرة الإسلام كما يريد أن يثبت البعض. إن إذابة مفهوم الإسلام بالشكل الملحوظ في الصحافة المقروءة أو الالكترونية تقتضي في النهاية إلى عدم إسلام أساسًا، يكون بلا لون ولا طعم ولا رائحة، ولا هناك إذًا مسيحية ولا يهودية ولا بوذية فالكل مؤمن، ولا هناك ميزة لفكرة الإسلام على غيرها من الأفكار الدينية، وذلك كله بحذلقة تعتمد على القراءة الفلولوجية السطحية السريعة بوجود تشابهات عامة بين الديانات لا تنفذ إلى الأعماق. إن فكرة عدم تميز الإسلام بميزة عن غيره من الأديان مما أصبح ترتيلة مشعوذي من يدعون التنوير هذه الأيام هو عين الجهل بحقائق الأديان، إلا عندما يكون المنهج المستخدم هو النسبية المحضة أو الإطلاقية المحضة،...»، وهذه شهادة واضحة تدل على خطورة هذا الفكر، ومن داخله، فالقارئ لبقية المقالة يدرك مشاركته لهم في بعض أفكارهم، ولكنه فزع لمدى الانحراف ومآلاته كما فزع غيره، نسأل الله أن يهدي ضال المسلمين، ويحفظنا أجمعين، ولا يكلنا إلى أنفسنا فنهلك.





فهرس

تم بحمد الله


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
الليبراليون الجدد
خليفة بن بطاح الخزى